

چان لاکروا

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

ترجمة: يحيى هويدى

أنور عبد العزيز

تقديم: أنور مغيث



إن أحد الأهداف الرئيسية لهذا الكتاب أنه يقدم جانباً من الخلفية المؤسسية والأكاديمية تساعد في تفسير كيف تطورت الفلسفة الفرنسية خلال القرن العشرين، فإن اعتقادي بأن النقص النسبي للوعي السائد بين الطلاب والدارسين الناطقين بالإنجليزية للنظام الأكاديمي الفرنسي، وأيضاً للدور الذي يلعبه هذا النظام في التكوين العقلي للفلاسفة الفرنسيين قد نتج عن قصور الانتباه إلى كثير من العوامل المهمة التي أثرت في الانتشار التاريخي للفلسفة في فرنسا. وهذا القصور في الانتباه يظهر بوضوح للغاية في حالات المفكرين الفرنسيين البنيويين في حقبة ما بعد 1960، بالإضافة إلى أن هذا القصور في الانتباه يُعبر عن نفسه في عدد من الوسائل والأساليب. فهناك، أولاً إحساس عام بأنه في الوقت الذي نجد فيه الكثير من هؤلاء المفكرين يستجيبون للبنيويين السابقين عليهم، نراهم يستلهمون، وعلى نحو أكثر مباشرة، فكر الفلاسفة الألمان "هوسرل"، "هيدجر"، "نيتشه"، وعلى وجه الخصوص، فلسفة "هيجل"، وإنني آمل - من خلال التناول التاريخي - للقرن العشرين أن أنهض بتصحيح هذه التصورات الخاطئة عن الفلسفة الفرنسية.

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2693
- نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة
- جان لاكروا
- يحيى هويدى، وأنور عبد العزيز
- أنور مغيث
- 2016

هذه ترجمة كتاب:

Panorama De La Philosophie Francaise Contemporaine
By: Jean Lacroix
Copyright © 1966, Presses Universitaires de France.
All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

نظرة شاملة

على الفلسفة الفرنسية المعاصرة

تأليف: جان لاکروا

ترجمة: يحيى هويدى

أنور عبد العزيز

تقديم: أنور مغيث



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

لاكروا، جان
نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة/ تأليف: جان لاكروا؛
ترجمة: يحيى هويدى، أنور عبد العزيز.
القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦
٢٤٤ ص، ٢٤ سم
١- الفلسفة الغربية
(أ) هويدى، يحيى (مترجم)
(ب) عبد العزيز، أنور (مترجم مشارك)
(ج) مغيث، أنور (مقدم)
العنوان
١٩٠

رقم الإيداع: ٢٠١٥/ ١٤٦٣١
الترقيم الدولى: 0 - 0356 - 92 - 977 - 978 - I.S.B.N
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة
للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم
ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

تقديم

ثمة اتفاق شائع لدى مؤرخى الفلسفة على اعتبار ديكارت أبا الفلسفة الحديثة. ولقد أتاح ذلك للفلسفة الفرنسية مكانة مرموقة فى الإنتاج الفلسفى الحديث. ولقد ازدهرت الفلسفة بعد ديكارت بشكل كبير فى ألمانيا وإنجلترا وبعد ذلك فى أمريكا. وعلى الرغم من أن الخطاب الفلسفى هو بطبيعته خطاب كونى، أى إنه موجه للبشر كافة على اختلاف ثقافتهم، فإنه يحمل بعض السمات القومية للبيئة الثقافية التى ولد فيها واحتضنته. ومن هنا كانت للفلسفة الفرنسية خصائص تميزها.

فهى تهتم بالإنسان أكثر مما تهتم بالأشياء وتحاول دائما الغوص فى أعماق النفس البشرية كما أنها تسلك طريق التأمل الفلسفى، مهما كان طويلا، بصبر ومثابرة. كما ابتعد فلاسفتها عن بناء الأنساق الفلسفية المعقدة أو اللجوء إلى الألفاظ القديمة المهجورة. واقتربت الفلسفة فى فرنسا كثيرا من الأدب، إما بتبنى الأنواع الأدبية للتعبير عن الفلسفة، كما هو الحال مع فولتير وروسو، وكذلك مع كامو وسارتر، وإما بابتكار أساليب جديدة فى النثر كما هو الحال مع مونتاني وبسكال.

الأسلوب الفلسفى الفرنسى قريب من لغة الحياة اليومية وبعيد عن الإغراق فى المصطلحات الميتافيزيقية. وكان المفكر الإيطالى أنطونيو جرامشى فى تحليله لمفهوم الحس المشترك يرى أنه ملئ بالخرافات والمتناقضات، وهو، على حد تعبيره، جامع لكل هلوسات التاريخ. إلا أن هذا الحس المشترك أو بمعنى آخر وعى الجماهير، فى لحظات تاريخية معينة، مثل لحظات الثورات، يميل لأن يكون

حسا نقديا. وفي هذه الحالة يرى جرامشى أنه يمكن للطبقات الشعبية الفرنسية أن تستفيد من الإنتاج الفلسفى الفرنسى؛ نظرا لأسلوبه المألوف والقريب من لغة رجل الشارع، فى حين أن الطبقات الشعبية الألمانية ستكون أقل حظا؛ لأن الإنتاج الفلسفى الألمانى يستخدم أسلوبا صعب المنال.

فى النصف الثانى من القرن العشرين عادت الفلسفة الفرنسية تحتل موقع الصدارة فى العالم بفلاسفتها الوجوديين والماركسيين والبنويين. أما النصف الأول من ذلك القرن، والذى انشغل العالم فيه بحريين عالميتين كبيرين فقد كان مرحلة بالغة الخصوبة والثراء فى تاريخ الفلسفة الفرنسية، شهدت ابتكارا مذهلا فى المشكلات المطروحة وفى مناهج التناول. والكتاب الذى نقدمه للقارئ يبين هذه الحقيقة بشكل ممتع ومثير. ويكفى أن ننظر إلى فيلسوف للعلم مثل باشلار، والذى لم ينشغل بتحديد خطوات المنهج العلمى، كما هى عادة فلاسفة العلوم وإنما بحث فى المناطق الغامضة التى تجمع بين العلم والخيال وبين الإنجازات العلمية والرغبات النفسية الدفينة اللاواعية. ولننظر أيضا إلى البعد الروحى أو الدينى فى الإنسان، والذى تناوله الفلاسفة الفرنسيون المعاصرون من زوايا جديدة مبتكرة تختلف عما تعودنا عليه فى اللاهوت التقليدى. كما تفاعل الفلاسفة الفرنسيون مع مذاهب ومدارس فلسفية أجنبية فأطالوا عمرها وأكسبوها تنوعا؛ فعلى سبيل المثال تبنى سارتر وميرلوبونتى وريكور فينومينولوجيا هوسرل فى بداية مسيرتهم الفلسفية، فاتجه بها الأول نحو علم النفس، والثانى نحو نظرية الإدراك، والثالث نحو فن التفسير. ويمكن أيضا أن نلاحظ الحضور الخاص لفلاسفة مثل ماركس ونييتشه وكيركجورد، ولكن فى إطار تناول جديد يخرج عن المألوف وينسج شبكة من العلاقات بين مفاهيم فلسفية كنا نظنها منفصلة أو متباعدة.

والكتاب الذى بين أيدينا يلقي الضوء على هذه الفترة المهمة التى تمتد حتى عقد السبعينيات فى القرن العشرين.

وجدير بالذكر أن هناك تأثيرًا كبيرًا فى المشهد الفلسفى العالمى المعاصر للفلاسفة الفرنسيين، لا سيما ميشيل فوكو وجيل ديلوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار. ويتجلى هذا التأثير فى تكوين أيديولوجيات حركات التمرد السياسى، وفى بيانات المدارس الطليعية فى الفن، وفى النقد الثقافى، ونظريات ما بعد الاستعمار، ونقد المركزية الأوروبية. ولقد ساهم التلقى الأمريكى لأعمال الفلاسفة الفرنسيين فى إعطائهم هذه الأهمية العالمية، بل قيل إن الفيلسوف الفرنسى لا ينال مكانته التى يستحقها فى بلده إلا بعد الاهتمام الأمريكى به.

ولكن هذه الأهمية العالمية لم تكن إلا حصيلة إنتاج فلسفى مكثف طوال التاريخ القريب الذى يبدأ مع القرن العشرين.

وهذا الكتاب يلقي الضوء على هذا الإنتاج فى تعدده وتنوعه. وقد اختار المؤلف فى وضعه لهذا الكتاب، الذى يضعنا فى قلب الفلسفة الفرنسية المعاصرة، إستراتيجية ذات ثلاثة أبعاد: أولها أن يقوم بالتغطية الواسعة لأكبر عدد من الفلاسفة، وثانيها أن يعرض لهم من خلال لغة متاحة للقارئ غير المتخصص، وثالثها ألا يكون هدفه هو عرض مذهب الفيلسوف وتلخيصه، بحيث ينقل للقارئ الشعور الواهم بأنه قد أحاط بفكر الفيلسوف وكون فكرة متكاملة عن فلسفته، وإنما تقوم طريقته فى تناول الفلاسفة على إلقاء الضوء على مفهوم فلسفى أو على كتاب أو على موقف للفيلسوف بصورة تنقل لنا جوانب الأصالة والتجديد فى أعماله، دون أن تكون بديلا عن قراءة الفيلسوف نفسه والاستزادة فى دراسة أعماله؛ فالمؤلف يعرض الفلاسفة بصورة تدفع القارئ إلى مزيد من التعمق والمعرفة.

ولو شئنا أن نصف أسلوب مؤلف الكتاب من خلال استعارة تشكيلية، لقلنا إنه لا يرسم بورتريها للفلاسفة محدد الملامح والقسمات، ولكن يرسم منظراً طبيعياً عاماً للفلسفة الفرنسية. إنه ينثر بريشته بقعا لونية هنا وهناك، لكنها تنتهي إلى أن تكون منظرا عاما مليئا بالجبال والأنهار والأشجار والسحب.

هذه النظرة البانورامية الواسعة على تلك الفترة المهمة والخصبة في تاريخ الفلسفة الفرنسية، بل وفي تاريخ الفلسفة العالمية المعاصرة، لها فضل الكشف عن المناخ الفكري الذي نشأت فيه فلسفة الأعلام الفرنسيين المعاصرين الكبار، وتتيح لنا أن نرسم مسارا فكريا متواصلا لتطور الفلسفة الفرنسية المعاصرة، كما أنه يبعث من جديد فلاسفة كبارا كان يمكن أن يطويهم النسيان، رغم أهمية أعمالهم، مما يجعل القارئ يشعر بلذة الاكتشاف وبأن الكتاب ملئ بالمفاجآت السارة.

ولقد عكف على ترجمة الكتاب أستاذان كبيران هما: الدكتور يحيى هويدى أستاذ الفلسفة، والدكتور أنور عبد العزيز أستاذ اللغة الفرنسية، فخرج الكتاب، فى لغته العربية، يتميز بدقة التعبير وجمال الأسلوب وسلاسته.

أنور مغيث

المشتركون في هذا الكتاب

المؤلف :

جان لاکروا : استاذ الفلسفة بجامعة لیون .

المرجمان :

الدكتور یحیی هویدی : الاستاذ بكلية الشریعة - جامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية . حصل على اللیسانس والماجستير الممتازة من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، عضو بعثة جامعة القاهرة الى فرنسا من عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٥٥ ، دكتوراه الدولة في الفلسفة مع مرتبة الشرف من السربون عام ١٩٥٥ . عين مدرسا فاستاذا مساعدا بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ثم استاذاً لكرسى الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٦٦ ، ثم رئيساً لقسم الدراسات الفلسفية والنفسية بها .

كان وکیلا ثم عمیدا لكلية الآداب جامعة القاهرة ، له عدة مؤلفات في الفلسفة المعاصرة والاسلامية من أهمها : بارکلی (من سلسلة نوايغ الفكر الغربی) - مقدمة في الفلسفة العامة - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة - منطق البرهان - ما هو علم المنطق ؟ (دراسة نقدية للفلسفة الوصفية المنطقية) - دراسات في علم الکلام والفلسفة الاسلامية - تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال الافريقی .

عمل مستشارا ثقافيا لمصر في أكثر من دولة واشترك في عدة مؤتمرات وملتقيات اسلامية وبخاصة في الجزائر .

الدكتور انور عبد العزيز : تخرج في قسم اللغة الفرنسية بكلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٣٩ ، عمل مدرسا بالمدارس المصرية بين عامي ١٩٣٩

و ١٩٤٩ وحصل فى خلال هذه المدة على بعض الدرجات العلمية أهمها دبلوم معهد التحرير والترجمة والصحافة من جامعة القاهرة . حصل على دبلوم الدراسات العليا ، ثم دكتوراه الجامعة مع مرتبة الشرف الأولى من السربون ، كما حصل على دكتوراه الدولة مع مرتبة الشرف الأولى من جامعة باريس .

عين عام ١٩٥٤ مدرسا بكلية المعلمين بالقاهرة ، ثم مراقبا عاما للغة الفرنسية بوزارة التربية والتعليم ثم استازا مساعدا للغة الفرنسية وآدابها بكلية البنات بجامعة عين شمس ، ومشرفا على القسم المناظر فى جامعة القاهرة ، ثم استازا لكرسى اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة عين شمس .

له عدة مؤلفات أهمها « النقد وعلم الجمال » نشر له كتاب « الكونت لوتريامون » بدار نشر بايو بسويسرا ، كما نشر له مقالان فى مجلة « علم الجمال » الفرنسية .لقى محاضرات هامة بالاذاعة الفرنسية عن « الآلهة المصرية القديمة فى الأدب الفرنسى الحديث » ، كمالقى محاضرتين بالاذاعة المصرية عن الشاعر بودلير . قام بترجمة كتاب « علم النفس فى خدمة العلم » بالاشتراك مع زميل له ، وترجم كتاب « قصص فرعونية من العصر القديم » للأثرى الفرنسى لوفيفر ، كما ترجم كتاب « بحث فى علم الجمال » الذى نشرته هذه المؤسسة .

محتويات الكتاب

صفحة

٩	تصنيف
١١	مقدمة : تطور الفلسفة الفرنسية

القسم الأول

فلسفات التأمل العقلي

٢٣	١ - فيلسوف التأمل العقلي : جان نابير
٣١	٢ - فيلسوف الإشارة : جابريل ماديبييه
٣٩	٣ - فيلسوف « التخطي » : أميديه بونصو
٤٥	٤ - فيلسوف المعنى : پول ريكور
٥٣	٥ - فيلسوف الرضا : لوى لاثيل
٥٩	٦ - فيلسوف الحكم : آلان ..
٦٥	٧ - فرديناند الكيه والبريالية
٧٣	٨ - المثالية الشخصية عند بير لاشييزرى
٧٩	٩ - العقل والتاريخ كما يراهما اريك فيل
٨٥	١٠ - فلسفة الدين عند هنرى دوميرى ..

القسم الثانى

فلسفات الوجود

٩٣	١ - فلسفة الحرية عند نيكولا بيرديايف
٩٩	٢ - الشخصية عند ايمانويل مونييه
١٠٧	٣ - الفلسفة المسيحية عند موريس نيدونسيل
١١٥	٤ - اللامتناهى والجار فى فلسفة ايمانويل ليفيناس
١٢٣	٥ - السقراطية المسيحية عند جابريل مارسيل
١٢٩	٦ - الماركسية
١٣٧	٧ - فيلسوف الالغاز : موريس ميرلو - بونتى
١٤٥	٨ - « سجناء التونا » ، أو الوجود المأساوى الحديث
١٥٣	٩ - جان پول سارتر و « نقد العقل الجدلى » ..
١٦١	١٠ - فيلسوف العواطف : ميشيل هنرى ..
١٦٧	١١ - التجربة الميتافيزيقية للفيلسوف جان فال ..
١٧٣	١٢ - فلسفة التجربة كما يراها الفونس دى ويلهنز ..

القسم الثالث

ابستمولوجيا - انثروپولوجيا - سيكولوجيا نظرية المعرفة - علم الانسان - علم النفس

- ١ - ابستمولوجيا الهوية (مبحث المعرفة بالتطابق والشخصية الخاصة) عند أندريه لاند ١٨١
- ٢ - العقلانية التطبيقية عند جاستون باشلار ١٨٩
- ٣ - العقل والدواء عند فرانسوا داجونيه ١٩٧
- ٤ - مغزى الجنون كما يراه ميشيل فوكو ٢٠٥
- ٥ - البنيانية عند كلود ليفي شتراوس ٢١٣
- ٦ - علم النفس عند موريس برادين ٢٢١
- ٧ - علم الاجتماع عند جورج جورفيتش ٢٢٨
- خاتمة : استاذ الفلسفة ٢٣٦

تقديم

تلبية لرغبة الكثيرين جمعنا بين دفتي هذا الكتاب مقالات نشر أغلبها ، ولا أقول كلها ، في صحيفة مسائية تصدر في باريس ، مما جعلنا ملتزمين بأمرين : الأول ، أن الموضوعات التي تنشر في صحيفة ما تختار تلبية لأحداث الساعة ، وتكون متفقة مع ما يفترض أن يكون عند القراء وعند الكاتب من اهتمامات . والثاني أننا اخترنا هنا ثلاثين مقالا من بين ثلاثمائة نشرت على مدى عشرين عاما ، وكان لا بد لهذا الاختيار أن يكون تحكيميا هو الآخر .

إلا أن هذا لا يعني إطلاقا أننا لم تكن موضوعيين في اختيارنا . فإذا كنا قد أغفلنا بعض كبار الفلاسفة ، فذلك ببساطة لم يكن إلا لأن فلسفاتهم لا تدخل ضمن إطار هذا الكتاب . ومع ذلك فأننا نعتقد أننا لم نهمل موضوعا من الموضوعات الفلسفية الكبرى التي عولجت في فرنسا منذ عام ١٩٤٤ . ولكننا اضطررنا إلى تضيق الدائرة لتكون لدينا فرصة للتحدث عن عالجوها أيضا .

ولقد جاء تصنيفنا للمقالات هنا مصطنعا ، ولم يكن من ذلك بد حتى نسهل على القارئ مهمة أن يجد ما يبحث عنه . وسيرى القارئ أننا خصصنا المكان الأكبر لفلسفات التأمل العقلي التي تواصل تقليدا فلسفيا فرنسيا أصيلا . وعرضنا بعد هذا لفلسفات الوجود التي تضم ما أطلق عليه ، بشيء من الدعابة : اسم الثلاثة العظام في الفكر الحديث : الماركسية ، والوجودية ، والشخصانية . وإن يكن تأثير هذه الفلسفات أوسع بكثير من الرقعة التي خصصناها لها هنا . وفي قسم ثالث من الكتاب جاء أكثر تنوعا من سابقه أوردنا نماذج من بحوث أكثر تخصصا في ميادين نظرية المعرفة (الإستمولوجيا) وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم النفس (السيكولوجيا) .

وعندما نخطب على أعمدة إحدى الصحف آلاف القراء ينبغي أن نتوخى
الوضوح والتركيز والإيجاز بقدر الامكان ، وللمقال الصحفي ضروراته التي
تقتضى تجنب كل صبغة تكتيكية والوقوف بقدر عند السطحية ، لكننا
حاولنا أن نتلافى تلك العيوب هنا . فأعدنا النظر في جميع المقالات ، مع
اطالتها حيناً ، وتعديلها دائماً ، لكن دون مساس بطابعها الأول .

وعلى القارئ أن ينتظر منا هنا أن نقدم له « مدخلا » أولياً وغير تام ،
قد يؤدي إيجازه الى شيء من الغموض . ونحن من تجربتنا الطويلة نعرف
مدى الصعوبة التي تكتنف الإيجاز . وعلى أى حال ، فإن ما ينتظره القارئ
منا هو أن نعرض له فكر غيرنا ، لا أفكارنا نحن . ونرجو القارئ ألا ينسب
الينا نحن مسؤولية الأفكار التي غالباً ما سيجدها متعارضة ؛ لأننا اضطررنا
في تحليلنا لها الى أن نقرب منها ما وسفنا ذلك مع تفادينا أن نشير الى
المراجع التي قد لا يكون لها موضع كبير في كتاب من هذا الطراز ، وحاولنا
في كل مرة أن نفهمها من الداخل ، وأن نبسط الشرح فيها كما لو كانت
أفكارنا نحن .

غير أننا اذا كنا قد تجنبنا إطلاق أحكام خاصة من جانبنا ، لأن دور
الناقد هو التعريف بالآخرين لا استغلال الفرصة للتعريف بنفسه ، إلا أن
القارئ الفطن لن يعسر عليه أن يميز الكنحي الذي يتجه نحوه تعاطفنا
العقلي (١) .

(١) تمعدنا أن تكون مراجع البحث غير تامة . فهي لا تبين جميع آثار المؤلف ، ولا كل
ما كتب منه ، بل تقتصر على ما انتفعنا به في تحرير هذا الكتاب وما هو أنفع لفهمه .

مقدمة

تطور الفلسفة الفرنسية

ما كانت الفلسفة إلا تفكيراً تساؤلياً ، يتساءل فيه الإنسان عن الإنسان . وما كان الفيلسوف — بعكس المشتغل بالعلوم ، الذي يلتزم بضرورة إيجاد حلول دقيقة محددة لمسائل علمية أو رياضية — إلا مفكراً يؤجل إلى أجل غير مسمى الحل النهائي للمشكلة التي تعرض له ، تاركاً هذا الباب مفتوحاً لبحث آخر . انه ذلك الرجل الذي يلقي على نفسه دائماً ابداً ، سؤال أبى الجواب هذا : ما هو الإنسان ؟ لقد كتب رينيه بيسير عام ١٩٦٥ كتاباً اختار له عنواناً يعبر عن ازلية هذه الحقيقة ، ويضم بين دفتيه شيئاً من النافض . كان هذا العنوان هو : البحث عن الحقيقة : (الفلسفة الخالدة) .

لذا كان من الطبيعي ان تتطور الفلسفة كما يتطور الإنسان نفسه . وها نحن أولاء نحضر اليوم إحدى مراحل هذا التطور . على أنه يلوح أن من مميزات الفكر الحديث ازدياد التوفيق قدماً بين العقل والتجربة ، حيث انتهى أو كاد ينتهي ، عصر المنافسة القديمة بين العقلانية والتجريبية ، وأخذت العقلانية تسير نحو المرونة من خلال محاولات يصيبها النجاح أحياناً وتمنى بالاخفاق أحياناً أخرى ، وإذا بها ، بصورتها هذه تتفق مع التجريبية الأصيلة . وهكذا لم تعد الفلسفة تقنع بالتحرك فقط داخل مفاهيم نظرية بحثة ، بل نجدها وقد هبطت إلى عالم الإنسان ، وبدلاً من أن تتخذ نقطة بدئها من المثل الفكرية نراها وقد أصبحت تفكيرها ينصب على الأحداث الباطنية ، والخارجية على السواء . . انها أصبحت تحويلاً لأحداث التجربة من خلال العقل .

حقاً ان هذا الاتجاه قد ظهر فقط أول ما ظهر في فترة ما بين الحربين العالميتين : ولو أن بوارده الأولى كانت موجودة أصلاً منذ عام ١٩٠٠ على أيدي فيلسوفين ، يختلف أحدهما عن الآخر تماماً ، نقصد بهما « جوبلو » فيلسوف المنطق ، و « روه » فيلسوف علم الأخلاق ؛ إذ لم يعد المنطق بالنسبة لأول علم المعايير الأولية الفكر ، بل صار تحليلاً سيكولوجياً للعقل

البشرى وهو يعمل ، لا يمكن فهمه إلا من واقع « التجربة العلمية » . ولندكر هنا أن الصفة الكبرى لفلسفة أوجست كونت هى أنها استهدت بالانطق الشكلى المتيق دراسة عمل التفكير العقلى الواقعى فى مختلف المجالات ، دون أن تفصل بينه وبين المادة التى يطبق عليها . اما « رود » فقد أوضح كيف أن علم الأخلاق لم يمد يستنبط قواعده من مبادئ نظرية بحتة ، بل رجع بدرجة كبيرة الى ما كان عليه عند أرسطو ، علما يدرس نفس الانسان الفاضل ولا يفصل عن « التجربة الأخلاقية » . واخيرا ما كانت فلسفة « الظاهريات » اليوم الا ترجمة لحركة أعمق وأشد شمولاً لهذه الفلسفات .

لعل الكتاب الذى قدمه لنا جان فال مؤخرا « نحو العينى » هو الذى يمدنا اليوم بفكرة سليمة عن الحركة الفلسفية فى الأعوام الخمسين الاخير . . اذ هو يوضح كيف أن فلسفة اليوم ترمى الى توسيع التجربة فى ذاتها بعيدا عن النظريات والمذاهب . فقد لوحظ منذ مطلع القرن العشرين قيام حركة جدلية ، او على الأقل ، اتجاه يمتنع عن البدء بمحاور فكرية ، ويرد اعتبار المحسوس فى مقابل التصور النظرى .

من هنا أعيد وضع نظرية المعرفة فى مكانها الصحيح الثانوى فى عالم الفلسفة . بعد أن كانت تتمتع بهيئة كبرى خلال القرن التاسع عشر . وحتى فكرة الوعى أصبحت موضع بحث ، او - على الأقل - بدلا من أن تكون سبجنا للفرد داخل ذاته ، أصبحت انفتاحا نحو العالم الخارجى وتعايشا معه . وضعت الثقة فى فكرة النسق الفلسفى ، وفى طريقة املاء المشكلات وفرضها ، واخذت مشكلة الوجود تختفى أمام مشكلة القيم ، وبرزت الجهود التى ترمى الى المصالحة مع الوجود العينى : تلك كانت المؤشرات لظهور تحول حقيقى فى عالم الفلسفة .

ولقد بحث ديركهايم ، حوالى عام ١٩٠٠ ، فى مجال الدين ، عن اصل وطبيعة الدين ، كما اكتشفه برجسون فى نمو الحياة نفسها ، وحاول لابروتونير جهده أن يربط اللاهوت من جديد بجذور الحياة المسيحية التى يمثل البر أحد متطلباتها الاولى . وبالرغم من انعدام التطابق بين الديومة الخاصة عند برجسون والتصور الجمعى عند ديركهايم والبر عند لابروتونير - إلا أنها تدل جميعا على اتساع التجربة ، وعلى امتداد طريق المعرفة ، وبالاختصار ، تدل على ظهور موقف فلسفى جديد .

هذا الموقف الجديد ، دفع العديد من الفلاسفة المحدثين الى نوع من جدلية المتناقضات بين الداخلى والخارجى ، او بين ما نعيشه وما نفكر فيه . فمن ناحية ، نجد ان من اهم الصفات المميزة لعصرنا هذا - بصرف النظر عن معارضة الماركسية - انتصار الذاتية وفتح الشهية نحو البحث فى الجوانب . ولكن اذا كان العالم فى نظر القدامى « مليئا بالآلهة » فقد جاءت المسيحية فقربت الالهى من البحث الانسانى ، ولم تعد تنظر اليه نظرة القداسة ، أو بالأحرى ، جعلت منه « موضوعا » . وعلى أية حال فان هذا هو ما مهد السبيل لتقدم علوم الطبيعة : وما كان يمكن تسلسل الافكار فى تصور ديكارت للعالم على غرار الآلة لولا ان ساعدت المسيحية على ذلك . اصف انه لو كان العالم موضوعا خالصا ، لما كان للانسان ان ينتمى اليه انتماء كليا الا اذا اعتبر هو موضوعا ضمن الموضوعات الأخرى . من هنا كان نوع من « الانسجام الأزلى » بين الديانة المسيحية وفلسفات الذات . فالانسان المسيحى لا يستطيع انقاذ ذاتيته الا بفضل صلته بالله وبالذوات الأخرى . ومن هنا ، كان من الطبيعى ان تنتصر الذاتية من جهة كفلسفة وكفكرة . لكن من جهة أخرى ان تصطبج معها بحوثا متعددة عن « الآخرين » ، وأن تؤدي الى « المتعالى » . والى جانب هذا ، كان من الطبيعى أيضا ان يأتى تفكير عكسى ، تنقلب فيه هذه الحقيقة .. ذلك انه لم يكن ممكنا تجنب ان يبحث الانسان عن سنده ، لا لدى الآخرين فحسب ، بل كذلك لدى الأشياء : هكذا تعين على الذاتية المتطرفة ، وهى على العموم وجودية ومستوحاة بدرجات متفاوتة من « كيركجارد » ان تؤسس مشكلة العلاقات مع العالم . وهذا ما يفسر وجود الحرية « كقيمة » فى محور التفكير الفلسفى المعاصر . اذا كانت القيم تفرض نفسها ، واذا كانت هذه القيم موضوعية ، فماذا يكون المعنى الذى تحتفظ به الحرية ؟ . واذا كانت الحرية خلاقة افلا يمكن ان تتحول الى خروج على القانون ، او الى اباحية .. ؟ من هنا كان التفكير العميق ، والمجهود الشاق الذى بذله « دوميرى » مثلا ليثبت ان القيم لا توجد فى سماء من المعقولات ، وان البشر يحققون وجود تلك القيم فى مسيرتهم التاريخية ، وأنهم - أى البشر - رغم ذلك لا يخلقون تلك القيم دون قواعد أو قوانين ، ولكنهم يخلقونها فى علاقتها الوثيقة بالمطلق . واذا كان العقل لا يخضع لمعايير خارجة عنه ، فانه مع ذلك فى أساسه ذو طابع معيارى ..

واقد تولدت عن مثل هذه الصعوبات فى فرنسا مناقشات طويلة بين الماركسيين والفلاسفة الذين يرجعون تفكيرهم الى « الكوجيتو » ؛ فكانت معركة لم تنته ظاهريا الى حل ما ، وظل كل طرف فيها على مبدئه : فرفض

الماركسيون كل فلسفة تكون الذات محورها ، وحاول غير الماركسيين بصورة أو بأخرى اقحام ماركس داخل فكر ديكرت ، ولكنهم لم يتوصلوا الا الى متناقضات ، او الى نتائج تليفقية . ومع هذا لم تكن هذه الجهود بلا طائل ، فالمعلوم عامة ان المواقف الفلسفية للشيوعية قد اصطفت بصيغة من المرونة ، نتيجة لتطورها السياسى بدون شك . ومن ناحية اخرى ، وعلى وجه اخص ، نلاحظ ان الجهود التى قامت من اجل التوفيق بين التفكير العقلى والحياة قد أتت بكثير من الثمار . فكل الفلسفة الحديثة تقريبا تبذل قصارى جهدها لوصف الانسان الحى الذى يعيش فى قلب العالم وقبل انطلاقه نحو التفكير ، نقصد « انسان ما قبل التفكير » . (١)

ويقدم الفيلسوف المعاصر « ميرلوبونتى » فى كثير من العمق والدقة البالغتين ، تحليلا لحالات تجربتنا الحية التى تبدو فيها العلاقة بين الانسان والعالم كاحدى المعطيات الأولية التى يشرع الوعى فيما بعد وفى خطوة متأخرة فى التمييز فيها بين الذات والموضوع . فمعنى أنك تعيش ان تكون من هذا العالم ، وان تعمل وتناضل فى بيئة ما ، وان تتفاهم وهذه البيئة .. وهكذا يمكن التحدث - وعن طيب خاطر - عن « كوجيتو سابق على التفكير » ، وأمكن ايضا للبعض أن يوجه اللوم الى ديكرت لانه أعطى لجانب التفكير فى الكوجيتو اهتماما اكبر مما ينبغى ، ولم يهتم بما يكفى بزواية « أنا موجود » ، وكما قال كير كجارد : كان يجدر به أن يقول بالأحرى ، أنا أفكر ، فانا غير موجود .. او ، كما يمزح فاليرى معارضا ويقول : « أحيانا أفكر ، وأحيانا أنا موجود » . فالانسان عند فال كذا هو عند هيدجر ، كائن « متخارج » ، يوجد فى آن واحد ، فى الأشياء وفى نفسه ، كما يعملو على الداخلى والخارج . وهاهو ذا جان فال فى كتابه « رسالة فى الميتافيزيقا » يؤكد ان هناك رغبة تشغل بال الفكر الحديث دائما ، وهى « اتصال الانسان فى جوهره بما هو جوهرى فى الأشياء .. »

تؤدى مثل هذه المواقف بطبيعة الحال الى اهتمام خاص بالجسد ، باعتباره أداة الامتداد بجذورنا فى هذا العالم ، وما نظرية « جسدى » عند جابرييل مارسيل الا تمييز فعلى لصورة خاصة من صور الفكر المعاصر .. وما كتاب ميشيل هنرى وعنوانه « فلسفة الجسد » الا امتداد بعيد لتلك النظرية ، فهذا الفيلسوف ، اذ يعيد فلسفة « مين دى بران » (٢) يحاول

L'homme pre reflexif (١)

Matne de Bran (٢)

جهده أن يدخل الجسد في دائرة الوجود ، وهي بنفسها دائرة الذاتية ..
 ثم يكتشف الجسد الذاتى كأساس للجسد الملموس وللجسد الموضوعى
 باعتباره موضوعا معروفا . والواقع أن المشكلة الحقيقية عند « بيران »
 مشكلة أنطولوجية . (٢) أنها مشكلة الجسد ، لا باعتباره موجودا ، بل باعتباره
 كائنا .. أى أنها مشكلة كينونة الجسد . فإذا لم يكن « الأنا » نابعاً من ذاته ،
 فماذا عسى أن يكون الوجود ؟ هذا سؤال يلقيه بيران .. ثم يسير قدماً ، متبعاً
 منهجاً ظاهرياً يقوم على رد كثير من الحقائق إلى الذات حتى يصل إلى تأويل
 الحقيقة الأصلية على أنها حقيقة وجود تكون دائماً في انتظار الذاتية المطلقة
 التى يكون الجسد أحد أجزائها . فجسدى عبارة عن « أنا » ، والشعور بالأنا
 هو الواقعة الأولى للمعرفة ، ويمكن أن نطلق عليها كلمة « حضور الذات في
 مواجهة نفسها » ، أى الصورة الأولى لوجودها إزاء نفسها . ويميزها « مين
 دي بيران » بأن يطلق عليها تعبير « الشعور بالجهد » أو الحركة .. وهو
 لا يقصد هنا الحركة الخارجية (الواضحة للموسة) بل يقصد الحركة الأولى
 الأصلية ، الحركة كقوة أو حركة الذات . ولقد سبق للفيلسوف « كانت »
 أن ميز بين الحركة في المكان والحركة المولدة للمكان ، الحركة التى تؤدي
 إلى « تحديد الموضوع » ، والحركة « كفعل للذات » ، ومن هنا أعلن مقدماً
 الأهمية التى يجب أن تولي للجسد وللحركة المقصودة . لكن طبقاً لآراء
 ميشيل هنرى ، لا توجد في هذا أنطولوجيا حقيقية ، بل أن هذه القوة
 الممارسة وهى قوتى ، وهى أنا ، وهى ذاتى نفسها ، ليست شيئاً آخر غير
 جسدى ، والحركة المحسوسة مباشرة وداخلياً هى الفعل الأصلية الأولى
 للجسد الذاتى ..

ومع ذلك ، فربما نشهد في فترة عامى ١٩٦٥ / ١٩٧٠ تحولاً جديداً في
 الفكر الفرنسى ، يتسم خاصة بشيء من الأفول النسبى لفلسفات الوجودية
 والإنسانية ، وينتشر في سبيله إلى زحزحة هيكل باعتباره سيد التفكير
 وملهم الجيل الجديد ، لأنه - أى ينتشره - يعارض الميتافيزيقا وينصب
 نفسه في آن واحد فيلسوف « الكائن متعدد الأشكال » الذى يجب تفسيره
 بدلاً من الكشف عنه . ولم يكن ما كتب كل من جان جرائيه ، وجيل ديلاوز ،
 إلا دليلاً يثبت صحة كل هذا مجتمعاً . أضف إلى ذلك أن « البنيانية »
 أخذت تتخطى كلا من الجمال اللغوى وعلم الإنسان - الأنثروبولوجيا -
 لتفزو عالم الفلسفة . وصحيح أننا لا بد وأن نتحدث هنا أيضاً عن كوجيتو
 لكنه لم يعد ذلك الكوجيتو الشفاف الذى يقودنا إلى تأكيد الوجود ، بل إلى

كوجينو يفتح الطريق امام سلسلة طويلة من التساؤلات التى تدور حول مشكلة الوجود . لاحظ هنا ان مشكلة التعبير اللغوى لابد وان تكون فى مركز الوسط من التفكير المعاصر . غير ان اللغة تصبح نفسها « بناء ونسقا » تفصل عن الذات المتكلمة : بمعنى اختفاء تعبير « انا أتكلم » ، ثم بالتالى ظهور تعبير « هناك كلام » ، او « يوجد كلام » الخ . . لان الـ « انا » لم يعد هو التسبب فى الكلام ، او اصله ، او مصدره ، بل تصبح « مكان » او « موضع » الكلام . وحين قام « لاكان » بتفسير فرويد قال ان « حديث اللاشعور يعاود ويسمع خارج الذات » ، فهو حديث يعمل كلفز . ويأتى الفيلسوف « التوسر » بدوره ليؤكد « لا انسانية » ماركس . ويقترح نوعا من تفسير بنيانى للماركسية . ويقول بان كل شئ يجب ان يفهم على انه « كل بنيانى » ، واننا لى نفهم ماركس ، يتعين علينا ان نرفض وجود « مركز » او « محور » ، او ذوات خالقة للمعاني ، وبالتالي تخلق التاريخ . وكما كتب جاك جولدبرج - وهو فى هذا على صواب تام - فان مفهوم الفلسفة الماركسية ينتقل ، متخذا طريق العلاقات الاجتماعية فى مجموعها ، لا طريق التأمل الانسانى ، ولا يمكن اصلاح متناقضات القوى الاقتصادية والاجتماعية على مستوى « المشروع » ، او الخلافات الفردية ، اذ ان هذه المتناقضات نتاج « غير مقصود » لنمو النسق . وفكرة النسق هذه هى التى يلج عليها ميشيل فوكو ويقول انه توجد لغة تميز كل نمط من انماط الثقافة . او اذا شئنا ، مجموعة من مقولات تنتمى الى التاريخ وتكون مجهولة من الذين يستخدمونها ، وتكون ضرورية جدا ، بل وجوهية لدرجة انها تظل لا شعورية ، وتحدد افتتاح او انفلاق المعارف فى عصر من العصور . وهو يطلق سلفا تعبير « مجال المعرفة الممكنة » على ما يحدد فى زمن ما ، وبناء على التجربة ، كما يحدد صورة كينونة الاشياء التى تظهر فى هذا الزمن ، ويسلح النظرة اليومية بسلطة نظرية ، ويحدد الظروف والشروط التى يمكن فيها التحدث عن الاشياء بحديث يعترف به كحديث حقيقى . على انه اذا كانت فكرة « البناء » تنسب الى « كانت » ، لكن البناء هنا موضوعى ، ويشير الى مقولات الوجود بدلا من ان يكون مقولات للتفكير . واكتشاف كينونة اللغة يؤدى بمفارقة مذهلة الى خاتمة المطاف فى اكتشاف الانسان ، اذ يقول هذا الفيلسوف : « ان الانسان اختراع ، يدلنا التركيب الاثرى لبنية الفكر فيه ، بسهولة على مدى حداثة ظهوره ، وربما ايضا على قرب نهايته » .

ومهما يكن من امر هذه الآراء الجريئة ، فالبنية لا تستطيع استبعاد نشأة التفكير ، ولا يستطيع النسق ان يستبعد التاريخ ، ومن الضروري - على الأقل - تبيان كيفية الانتقال من بنيان لآخر . والسبب فى ذلك الامر

الذى لا يمكن ان يتم دون فعل الانسان وتفكيره . وعلى كل فمشكلة المعرفة تظهر اليوم فى التمييز (الذى يبحث فيه ويتحمس له الفيلسوف ذيلتى) (١) بين الشرح والفهم ، فاذا كان هذا وذلك ، كما يرى جورفيتش يكمل احدهما الآخر ، ولا يوجدان منعزلين ، فمعنى هذا انهما يعبران عن وجهين مختلفين لمنهج واحد ، فمعنى الفهم ان تفهم معنى . وها هو ذا سيرج دوبروفسكى الفيلسوف والناقد الادبى يدافع عما يسمى النقد الادبى الحديث للبريانيين ، ويقول بان العمل الادبى ليس « موضوعا » ، بل انه شفرة لوجود ذاتى ، يجدر تفسيره باعتباره كذلك ، بعيدا عن الرموز الخارجية ، وتجاوزا لها ، فى افق فلسفة حقيقية للذاتية . بل يتحدث دوبروفسكى عن « كوجيتو تقدى » ، اذ ليس من الواضح ان المنهج التفسيرى يتعارض والفهم التأملى ، ويرى الفيلسوف « ريكور » - بعد ان يواجه ما يطلق عليه فى التأويل الرمضى للشك ، كما هو موجود فى فلسفات سبينوزا - ونيثشه - وفرويد - وماركس - ان معرفة الظواهر المحيطة بالـ « انا » ابعد ما تكون قضاء على التفكير ، بل على العكس من ذلك ، تقويه وتنقيه . ويتطرق « ريكور » بعد ذلك الى تعميق فلسفة هـى فى آن واحد تأويلية تأملية ، يستوحيا اصلا من ديكرت ، وكانت ، وهوسرل ، ونابير . ومعنى هذا ان تصبح الفلسفة العقلية (٥) فى كل العصور جزئية وضيقة الحدود . فلا بد اذا ان تقوم على مهاجمتها دائما كلما ظهرت من جديد واوشكت على الانتصار . . ويلاحظ ان العصر الذى نعيش فيه هو أكثر العصور تقصيرا فى هذا . الا ان هناك « طريقا ملكيا » تستطيع الفلسفة ان تسلكه : ذلك ان عليها ان تستند الى هذه الحقيقة التى لا مراء فيها ، ونقصد انه اذا كان العلم متجددا وخالقاً مبدعاً بصورة دائمة ، فانه كذلك « جامع » ، أى انه يشتمل على المعلومات السابقة . بذلك يجب ان تبقى وحدة معينة للعقل من خلال جميع التحولات . ولنقل بالأحرى ان دور فلسفة الروح ينحصر فى ضرورة استمرار تخطى العقل ، بان يدمج دائما فيها كل ما يحصله هو ، الامر الذى يجعلنا جميعاً - ومهما تكن ميولنا الفلسفية - نأمل دائما فى تقدم فلسفة الروح ، اذا اريد ان يفهم من كلمة « الروح » الانسان العينى الشامل ، بما عليه من حالة جسمية واجتماعية ، ومن حيث هو يستخدم عقله لاقامة بنية الموقف الذى يكون عليه . على ان الواجب الذى يقع على عاتق فلسفة اليوم ، وفلسفة كل يوم ، هو اضعاف صفة المرونة على النزعة العقلية ، دون ان يؤدى هذا الى التردى

Dilthey (١)

Rationalism (٥)

فى اللاعقلية . ولقد ذكرنا بذلك الفيلسوف « برهيه » (١) ، فى ختام أحد مؤلفاته الأخيرة ، حيث يحدثنا عن تحولات الفلسفة الفرنسية ، الا وهى ان نعرف ما اذا كنا نريد الدفاع - ونحن فى حالة يأس - عن الحضارة الغربية - وان نستمر فى التلميح بحركة من يحترف المصارعة ودون ان ننتظر مخرجا سعيدا - او ما اذا كان علينا ان نستمر فى العمل دون ان نصاب بالجمى وبقصد الإبقاء على ما يمنع تلك الحضارة قيمة ما ، وبقصد رفع مستواها . فالضعف الذى يصيب الباحث لا يأتى غالبا الا من حالة دعر لا مبرر لها . هذا الدعر الذى اصاب العالم أجمع ، ها هى ذى الصحف اليومية لا تفتأ تذكرنا كل يوم بالأسباب التى تدعونا الى الخوف بعضنا من بعض ، هذا فى حين لا يصور لنا كبار المفكرين الا ياسا والمأ . فمهمة الفلسفة لا تزال ، كما كانت على الدوام ، هى ان تجعلنا نحفظ بهدوء أعصابنا وبالقدرة على التفكير التأملى العقلى .

المراجع

BREHIER (Emile), Transformation de la Philosophie Française (Flammarion).

— Etudes de Philosophie Moderne (Presses Universitaires de France).

Philosophie-Religion, t. XIX de l'Encyclopédie Française (Larousse). Article de Jean Lacroix sur L'évolution de la Philosophie Française.

WAHL (Jean), Tableau de la Philosophie Française, coll. "Idées" (Gallimard).

القسم الأول

فلسفات
التأمل
العقل

فيلسوف التأمل العقلى

جان نابير*

ما من شك فى أن جان نابير اكبر المفكرين الفرنسيين اليوم .. فهو « فيخته » (١) عصرنا هذا ، رغم الفروق الواضحة بين تفكيره وتفكير « فيخته » . انه قبل اى شىء فيلسوف تأملى (٢) على نهج لاشليه (٣) اولانيو (٤) ، ولو انه من اولئك الذين لم يقدموا لنا الا القليل من النصوص المكتوبة ، مصوغا فى قالب ليس من اليسير تفهمه . من هذه المؤلفات ، نذكر : « التجربة الباطنة الحرة » (٥) ، وهى نوع من تاريخ المسار الوعى ، اتبعه بعد ذلك بمدة ليست بالقصيرة بكتاب : « عناصر من أجل فلسفة اخلاقية » (٦) حيث يبلغ المنهج التأملى للتقليد الفلسفى الفرنسى أقصى كماله .. ثم قدم لنا فى نهاية حياته وللمرة الاخيرة كتابا عنوانه : « بحث فى الشر » (٧) يمتد فيه التفكير التأملى امتدادا يجعله قادرا على تناول مشكلة الدين من زاوية منهج المباطنة (٨) الذى ظل مخلصا له . كان نابير قد كتب منذ رسالته فى الدكتوراه يقول انه منذ ظهور الكوجيتو الديكارتى ، ظلت مسالتان تسيطران على الفكر الحديث وهما : تأسيس العلم ، وحماية عليّة الوعى . ومن حيث المسألة الاولى ، قدمت الفلسفة النقدية « الكانتية » اسهاما كان حاسما وما يزال ساريا عندما رفضت أولا الدوجماطيقية الميتافيزيقية ، ووضعت نظرية للوعى تبدأ من التفكير فى العلم ، وتصورا للذات التى تخلصت من كل

Jean Nabert	(*)
Fichte	(١)
réflexif	(٢)
Lachelier	(٣)
Lagneau	(٤)
L'expérience intérieure de la liberté	(٥)
Eléments pour une éthique	(٦)
Essai sur le mal	(٧)
Immanence	(٨)

خضوع للوجود .. ثم اللجوء الى مقولات ، مفهومة على انها معايير لهذا النشاط ، معايير تستبعد كل واقعية ، تقوم على افتراض مقولات ثابتة (٩) ، لكن فلسفة « كانت » في مقابل ذلك أخفقت دون الوقوف على عليية الوعي ، مما جعل الانسان قادرا على الفعل فقط لا على التفكير .. ورغم أن « كانت » يدعى عزل اخلاقية المعرفة ، فان فكرة الاستقلال الذاتى للانسان لا تكفى للتمييز تماما بين فاعل الفعل والذات العارفة . والشئ الذى لا نفهمه هنا هو : كيف لا يخضع القرار الابداعى فى تنفيذ الفعل الحر الى العملية التكوينية فى فهم حقيقة ما ؟ من هنا كانت العلاقة بين النظرية والتطبيق هى المشكلة الرئيسية عند نابير . فالفلسفة مسار أكثر من أن تكون نسقا ، وهى أيضا « مجموعة من عمليات يمتلك الوعي بها ذاته .. والتأمل أداة هذا الإدراك الذى لا ينغصم عن تقدم الوجود » .

وإذا كان كتاب « التجربة الباطنة » قد بذل كل جهد فى استخلاص ما تتميز به عليية الوعي ، فان كتاب « العناصر » عناصر علم الاخلاق يمثل فى جوهره تحليلا تأمليا للوجود ، ولكن الكتابين لم يتناولا بعد تاريخ الحرية ، بل تاريخ « الرغبة فى الوجود » التى يختلط تعميقها بعلم الاخلاق ذاته . وإذا كان هذا التاريخ يختلف من وعى الى آخر ، فان فلسفة الاخلاق لابد وأن تتوصل الى تحديد اللحظات الجوهرية فيه ، وأن تساعد بفضل ذلك على توضيح الإرادة العميقة للفرد .

كان هذا أيضا نفس برنامج كتاب « الفعل » عند « بلونديل » ، وتقديم التحليل التأملى بهذه الصورة على التأليف الاستنباطى يتضمن شيئين : أولهما أن تكون الفلسفة تأملا عقليا ، وأن يكون كل تأمل عقلى فعلا ثانيا بالقياس الى فعل أول . غير أن نابير لا يبحث عن نقطة بدء جذرية ، فكل شئ قد عانىنا فى تجربتنا الباطنية ، لكن كل شئ فى حاجة الى أن « يفهم » ، وأن يقف عليه عقلنا من جديد ، بالتعبير الأثير عند نابير .

لذا تجده يدرس أولا « معطيات التأمل العقلى » ، أى المشاعر التى تدفع هذا التأمل العقلى على التحرك : فالخطأ والفشل والعزلة ، كلها تجارب أساسية ترتبط بها أغلب المشاعر التى تدخل تحت لواء « انتشار » الـ « أنا » . وميزة هذه المعطيات انها تحمل معها تجارب سلبية ، ومثل هذه التجارب هى التى تثير التفكير أحسن من غيرها ، وعلى أحسن صوره . الا ينبغى - فى

مجال التأمل الفلسفى - أن نمر بالجهل والخطأ قبل أن نصل الى العلم . . . بل أن هناك سببا أعمق لاختيار هذه المشاعر « ذات الامتياز الخاص » . ذلك أنها تأتى جميعا من نفس بؤرة التفكير ، وما يثيرها أو يصحبها من احساسات لا تفتأ أن تكون قريبة بعضها من بعض لتظهر كتعبير عن عاطفة أو شعور أساسى ، هو الذى يترجم عدم مساواة انفسنا لانفسنا ، أو عدم تعادل الكائن الذى نتطلع اليه مع كينونتنا الحقيقية . . . بذلك تكون المطابقة الكاملة بين كياناتنا وحقيقتنا أمرا مستحيلا ، وبظل التفكير رغبة فحسب . غير أن ضرورة هذه المشاعر نفسها تشهد على أية حال بأن التجربة الأخلاقية لا يمكن أن تنتج عن تجربة عقلية بحتة ، بل أنها تظهر من حركة الوجود نفسها ، وهى لا تكشف لنا فحسب عما أسماه « كانت » القانون ، بل هى تكشف عن تلك المشاعر الأولية والسلبية التى يظهر فيها عدم رضا الانسان عن نفسه ، وتوقظ ضميره وتجعله يواجه مصيره . . . ولو أنها لا تتوصل الى ذلك الا بالقدر الذى يكون فيه النفى الذى تتضمنه يفترض تأكيدا لشيء ايجابى أكثر عمقا ، تأكيدا لاثبات أصيل . ان التشابه هنا بين هذا الذى يذكره نابير وبين ما قاله بلونديل يصبح قويا ، ويدعو للعجب . فتوكيد حضور الانسان مع ذاته ، واثبات الـ « أنا » نفسها لا يغادران الوعى ، رغم وجود مسافة بين الانسان وذاته تظل قائمة أبدا . والحياة الأخلاقية مصنوعة من « توال تبادل بين تركر الـ « أنا » فى منبعها وبين انتشارها فى العالم » . ومادام التفكير لا يصبح امتلاكا حديسيا فان التوكيد الاصلى لا يمكن أن يثبت صحته الا بأفعال لا تستغرقه . والمشكلة الأخلاقية برمتها قائمة فى العلاقة بين النية والفعل . وفى استطاعتنا كذلك أن نقول ان الفعل هو الحقيقة بالنسبة الى النية ، وان النية هى الحقيقة بالنسبة الى الفعل . لكن هاتين الحقيقتين : النية والفعل ، لا تتطابقان . والاثبات الأصيل ، لا يمكن ادراكه عقلا قائما بذاته فى حدسية غير مجسدة ، لكن الوعى الذى يترك نفسه لتمتصه الرغبة فى الفعل ، ينسى هذا المبدأ ، رغم أنه هو الذى يدفعه الى الفعل ، ورغم أنه هو مصدر قوته . والحرية لا تأخذ مجراها دون عائق باطن ، هو فى الحقيقة لا وجود ، والطبيعة ليست فحسب خارجة عن الحرية ، كما اعتقد « كانت » ، بل هى باطنة فيها .

كل هذه التجارب تؤدي بنا الى سؤال هو الذى أصبح موضوع كتاب « بحث فى الشر » : ان موقف ذلك الكائن الفريد الذى يكون قادرا على أن يقول « أنا موجود » ، هذا الموقف ، الا يتضمن ارتباطه هو بنفسه ، وانفصاله عن الآخرين ، انفصالا يصبح جذرا مشتركا لكل صور الشر ؟ على أية حال ، فان عودة الوعى الى طبيعته الاصلية يمر بالآخرين ، لانه ، ما من شخص يحصل على شيء الا وكان يدين بهذا الشيء للآخرين ، وتجربة الانسان بين

نفسه ونفسه هي التي تشكل بلا شك حدود وسبب وجود علم الاخلاق ، لكنها لا يمكن ان تتم بعيدة عن « الآخر » ، او بالاحرى لا تتم في مجال العلاقة بين منعزل ومنعزل (هو بنفسه) وبين « كائن أعلى » ، وهي تظل مباطنة للاتصال بين الدوات ، بل وتعمل على تعميقها ، ويحتفظ الاتصال بين الـ « أنا » المنعزلة ، وأنا الآخرين ، بقيمته ومعناه بقدر استبعاد القول بأن لية تجربة وحيدية ، مهما تكن طيبة ، تكون قادرة على اهمال ما بين الدوات من فواصل ، وإلى ارجاع الروابط بينها إلى مجرد التقلبات التي تمر على الدوات الفردية في وحدتها . وبتعبير أوضح ، أقول : اني اتصل بالآخرين ، وحيث افعل ذلك ، ابدا امتلاك كياني أنا . .

من هنا خصص نابير القسم الثالث من الكتاب وهو : « الوجود » للحديث عن حركة الانتشار نحو العالم . فعندما يبدأ الانسان في الشعور بوجوده أكثر ، يستعيد شعوره بالحياة ، لكنه يكون شعورا يعبر عن حضور وتاكيد الانا الاخلاقية . هذا الشعور النهائي لا يكون في حالة « راحة نفسية » كتلك التي قال بها « سبينوزا » ، وهي حالة « متعة الكائن » ، بل هي تلك التي اطلق عليها أوجست كونت تعبير « الاحترام » او « التبجيل » التي تكشف من خلال التجربة المبدأ الذي اكده لنا التفكير العقلي .

هكذا يتضح لنا - في اطار علم الاخلاق - أن هناك من « العلامات » ما يثبت أن من الضروري تخطي حدود التجربة الاخلاقية ، بل وربما ايضا ، مجرد التحليل التاملي العقلي . لقد فكر نابير مليا ، وعكف على ما اسماه الفيلسوف السويسري « جورد » (١٠) « اللا قابل للتأزر » (١١) ، ذلك المبدأ القائل بأن الاختراع والسمو والتضحية ، انما هي جميعا أضل اخفاق الـ « أنا » الذي يتجه فقط إلى التنظيم والبناء . فإذا كان الواجب نفسه يوصلنا إلى الشعور بالاخلاق ، فانه يتضمن عناصر امامه وعناصر بعده . ويذهب نابير هنا إلى حد التنديد بعدم كفاية ، بل وبخطورة هذه النظرية ، ولعل من الأجدر أن نقول بأن هناك « عدم كفاية » بدلا من أن نقول بكفاية الواجب المؤدى : فالبحث عن اللذة غالبا ما يكون احط صورة تظهر عليها الرغبة في خرق القاعدة الاخلاقية أو الأخذ بالثأر منها ، وفي تحطيم العزلة التي ما فتىء يولدها فينا الشعور الاخلاقي . بل ان هناك أكثر من ذلك ، وفي حيز آخر للفكرة . ذلك انه يحدث لنا احيانا أن نعتقد بعدم وجود تبرير ممكن

Gourd (١٠)

T'incoordonnable (١١)

لا انفصال معينة ، او لبنيسان اجتماعى معين ، او لنواح معينة من الوجود لا يستطيع الوعى ان يفهمها ، ولا ان يخضعها لنفسه . هنا نجد انفسنا ونحن نفكر فى كلمة قالها « لاشلييه » حين ذكر انه لا يتمين على الفكر الميتافيزيقى ان يمل ما تدينه الاخلاق ، ولعل من اهم ميزات فلسفة « كانت » انه اوضح - فى مذهبه عن الشر الجدرى - (وهو فى هذا يعارض لايبنيلى) - ان اى صورة من صور عدالة السماء مستحيلة . اما نابير ، فطبقا لمنهجه العادى المعروف - يبدأ من احساس معين يطلق عليه اسم عدم القابلية « للتبرير » ، بمعنى ان الوعى يتانى كرد فعل للشر . ومقابل « غير القابل للتبرير » توجد رغبة التبرير ، التى لا تقف امامها اية قاعدة . وبما أن علم الاخلاق لا يكفى هنا فانه يصبح من الضرورى ان تطرق التجربة الدينية . وهنا نجد فكرتين تسيطران على فلسفة نابير ، اولاهما ان الشر لا يمكن تفسيره بالغائه ، وثانيتهما انه ليس منفصلا عن النشأة التكوينية للذاتية . فالشر هو اذا فشل العقلانية الاخلاقية . واذا كانت نظرة « كانت » قد اتصفت بالعمق ، فلا شك انه اخطأ حين لم ير فى الشر اكثر من ادراك عقلى له . فالخطيئة تختلف من حيث طبيعتها عن الخطأ ، واختيار هذه او ذاك لا يعبر الا بطريق غير مباشر عن « الحقيقة الاصلية » التى ينتهى اليها . والخطيئة التى تكشف عن سببية غير نقية تذهب الى ابعد مما يذهب اليه اختيار موجود ضمننا فى كل فعل من افعالنا وهو اختيار يمكن الغاؤه باختيار عكسى له . والخطيئة لا ترتبط بمحتوى حياتنا ، بل هى ترتبط بشكلها الخارجى وتتقابل مصادفة مع الفعل الذى يكون ذاتيتنا ، وتدخل الى الذات سببية هى فى آن واحد غير نقية وايجابية ، لا تستطيع ان تمارس عملها الا بمعارضتها لنفسها ، والا باننتاجها للذاتية . وتؤكد « غير القابل للتبرير » شىء لا ينفصل عن ظروف ادراك الذات لنفسها ، وهو امر لا يتم فى المطلق ، بل يرتبط بذاتية لا يمكن ان تفرض نفسها دون ان تنعزل عن الآخرين وعن نفسها ، ولا يمكن ان يكون هناك تبرير ممكن لوجود منعزل ، وانفصال ادراكات الناس باختلافهم بعضهم عن بعض ، هو الذى يشكل الجذر المشترك لجميع صور الشر ، لا بمعنى ان اختلاف الادراكات امر ردىء اصلا ، بل لان الانفصال بين الادراكات يعطى فرصة للتفصيل الذى يقوم به كل واحد لنفسه ، ويستخدمه فى قتل الادراكات الأخرى . هذا ما تنصب عليه رغبة التبرير التى توجد « فيما وراء » كل مجهود لاعادة بناء ما تهدم . واذا كان هناك تبرير يكون ممكنا ، فانه لا يمكن ان يوجد الا فى التقارب من المطلق .

هذه النقطة الاخيرة هى التى نحصيها نابير فى مقال عن « الالهى والله » ، وهو مقال فى آن واحد مقتضب ومركز وغامض ، ثم فى جزء من كتاب لم

يصدر بعد ، وللأسف بقى فى حالة « مسودة » بعد وفاته بعنوان « الرغبة فى الله » ، يقول نابير فى هذا ان الوعى لا يستوعب التوكيد الاصلى الامن خلال حالات من النفى ، وقبل اى شىء آخر ، فى رفضه لما يعتقد انه لا ينبغى ان يكون . واذا فان علاقته بالطلق يجب ان تظهر فى عدم قدرته على ايجاد علة للوجود فى الطبيعة وفى التاريخ على السواء ، لارضاء واشباع نفسه حتى فى مجال السلوك الاخلاقى . لكن الصعوبة موجودة فى تحقيق اثبات هذا التفكير التأملى فى تجربة فعلية ، الامر الذى يتطلب شرطين : أولا ، الحضور الالهى الذى تتصف به افعال معينة او كائنات معينة نتعرف لديها التوكيد غير المشروط الذى وجدناه أولا فى نفوسنا . ثانيا ، فى غفران العقول المدركة بعضها لبعض . والجمع بين هاتين الفكرتين عند نابير يحتاج بعد ذلك الى مجهود جديد لكى يتم ، غير ان اتجاه الفيلسوف نحو هذا واضح ، فالاقتراب من المطلق لا يمر لا بالطبيعة ولا بالتاريخ ، بل يتم فى قيام علاقات بين اشخاص لا ينفصلون عن الوعى الذى يدرك به كل فهم نفسه . وهكذا تظهر « ازدواج الذاتية » للذاتية . فهى فى آن واحد طبيعة وحرية ، خطيئة وشهادة بوجود المطلق ..

على ان هذا الموقف الفلسفى بما يتضمنه من عظمة وصعوبة فى وقت واحد يتسم بان صاحبه لم يشأ تخطى التفكير الخالص . ذلك انه ، رغم رغبتنا فى الله ، يلوح تماما ان هذا التفكير - حتى اذا امتد الى اقصاه - يجب ان يتمسك بما يمكن ان نعانيه فى تجربتنا ، او ان صح القول ، بالمطلق فى تفكيرنا ، او كذلك « بالالهى » . لاحظ ان الامر ليس امر عالم الهى ، فالفيلسوف (نابير) يرى ان « الالهى » ليس له طبيعة او جوهر ، بل هو عكس الطبيعة ، مقابلاها فى الكفة الأخرى من الميزان ، وكل عملية من العمليات التى تقوم بها نلجأ فيها الى فعل تطابقى : (يتطابق مع فعل الهى) يكون هو أساسها ، ونلجأ فيها الى تجربة مطلقة واصلية لا يمكن ادراكها وحدها ، قائمة بذاتها . تجربة تكون حاضرة فى كل فعل من افعالنا ، وفى كل فكرة من افكارنا . وغير المشروط يظهر فى كل شرط دون ان يستطيع الانفصال عنه ، وكل ما يمكن ان يفعله التفكير ، ان هو الا تعميق لهذا الفعل التطابقى ، وهو - اى التفكير - الذى يحكم على افكارنا وافعالنا . هكذا لا يصبح الله قبل الالهى ، بل الالهى يسبق الله ، ويصبح الالهى هو الحكم على كل شىء حتى على فكرة الله نفسها ، والالهى يتخطى كل المعايير . لكن كيف نجدها فى الوجود العينى ؟ الحقيقة انه لا يمكن ان نجدها الا فى افعال نادرة « غير قابلة للتأزر » فى نهاية حدود كل معيار . هذه الافعال تشكل فى الحقيقة آيات او أدلة على وجود الصفة الالهية ، لكن لا يلوح ان فى الامكان ربط وتنسيق هذه الآيات وتجميعها

في محور مركزي يكون كائننا محددا . والواقع ان الله هو الضرورة الملحة ليقوم التواصل بين الدوات . باعتبار ان هذا التواصل هو الذي يحملنا الى احضان المطلق . فهل يمكن ان صح القول افتراض هذا التبادل ، أو تحقيقه في فرد واحد ، بعيدا عن جميع الافراد الآخرين . ؟ الردانه يوجد ماسمى « رغبة الله » وهي رغبة قوية وعميقة ، يلوح انها تتضمن هذه الضرورة الملحة في الشعور المتبادل بين الدوات وهو شعور يوصلها الى المطلق . ماذا يعنى العفو مثلا . ان لم يكن إعادة كياننا الكامل لينا . بعيدا عن الأخلاقية الصرفة . مع كل فان الالهى - باعتباره حكما على الله نفسه - لا يمكن أن يقبل الا الهيا « الهيا » بالمعنى الصحيح لا يشارك بأية صورة من الصور في الاله القوى القادر ذى الطبيعة المعينة . الالهى يقودنا الى « فكرة الله » فكرة لا تهتم أصلا بأى صورة من صور الخلق ، أو القانون الطبيعى ، أو اعتماد المخلوقات عليه . ان البدء بالالهى معناه التوجه نحو اله ليس الا الهيا لا يشارك بأى شكل ، أو بأى درجة ، في « غير القابل للتبرير » ، أو في الشر . نحو اله لا تقوال عنه انه ذو قدرة مطلقة ، أو انه « محيط » . وبذلك يصبح من الأمور المفهومة ان هذا الالهى يتفق فقط مع اخلاقيات لا تتحدث عن النجاح الروحى الإ وتحدث عن زمنه الموقوت ، ولا عن الفانية الا ونذكر القوى التى تقف في سبيلها ، ولا عن التنظيم العقلى الا ونشير الى السوالب التى تحد منه وتعرب عن عصيانها الدائم له .

الا ان هذا لا يعنى ان نابير قد تمسك باله على طريقة برونشفيج ، فالالهى كفكرة معيارية لا يمكن ان تظل بعيدة عن تفهم الآيات والعفو كما شرحناهما آنفا . لكن الا يعتبر تعميق هذا الالهى نوعا من الاعتراف بضرب من الحياة لله نفسه ؟ المنهج التأملى الخالص لا يسمح لنا بتجميع علامات الالهى في « كائن » علوى ، ربما تدعونا الآيات التى رأيناها في الاعتقاد في ضرب من « تشخيص » المطلق ، لكنه سيكون تشخيصا بلا كينونة ولن يسمح بالتفكير في وجود « متعال » .

وحيث نختتم موضوعنا هذا عن فلسفة جان نابير ، تكون قد فعلنا ما لا يدل على اخلاصنا لهذا الفكر العميق ، اذ ان التأمل في العمل الفلسفى الذى قدمه لابد وان يبقى غير مكتمل ، ما دام العمل نفسه ظل ناقصا . لكن الا نستطيع على الأقل ، ان نقول - كما يقول « ريكور » ان نابير قد اعطى درسا الى نهايته في الامانة الفلسفية لا مثيل له ، حين تخطى حدود العقلية معتمدا على منابع العقلية نفسها فحسب .

المراجع

NABERT (Jean), *L'Experience Intérieure de la Liberté* (Presses Universitaires de France).

- *Eléments pour une Ethique* (Presses Universitaires de France), réédité chez Aubier avec une préface de Paul Ricœur.
- *Essai sur le Mal* (Presses Universitaires de France).
- *Les Philosophies de la Réflexion*, Encyclopédie Française, t. XIX.
- *Le divin et Dieu*, in *Les Etudes Philosophiques*, juillet-septembre 1959.
- *Le Désir de Dieu* (ouvrage posthume), préface de Paul Ricœur (Ed. Montaigne).

Sur Jean Nabert :

NAULIN (Paul), *L'Itinéraire de la Conscience. Etude de la Philosophie de Jean Nabert* (Ed. Montaigne).

RICOEUR (Paul), *L'essai sur le mal de Jean Nabert*, in *Esprit*, juillet-août 1957.

فيلسوف الإشارة : جابريل مادينييه*

جابريل مادينييه من مواليد مدينة « ليون » وهو ذلك الفيلسوف الذى قام بتفسير فكر « مين دى بيران » ووجهه نحو التأمل العقلى متأثرا منذ شبابه بشارل دونان ، أحد النادرين الذين ذكرهم وامتدحهم بيرجسون فى كتاب : « التطور الخالق » ، وبآراء لانيو الذى كرس له دراسة عميقة ، ثم كذلك بفكر نابير .. وأوضح فى هذا بدقة نادرة كيف يزدوج الفكر بفضل « الإشارة » ، ويتميز عن نفسه وفى التجائه لها يتقهقر بعيدا عن الشيء المحسوس ولا يتهالك عليه . وبهذا تبدأ الحياة العقلية التامية . وترجع أصالة هذا الفيلسوف الى انه جعل التحليل التفكيرى ينصب على الجهد الحركى ، باعتبار ان الحركية ليست فحسب مجهودا يبذل ، بل هى كذلك « اشارة حركية » . والاشارة الحركية هى ما يجرى فعله ، و « يبدأ » منا ، ولكنه يلقي بنا خارجنا . وهنا تتميز الذات الانسانية ، لا عن اشياء تكون خارجة عنها تماما ، بل عما تنتجه بفعلها نفسه . ووقوف الإشارة فى مواجهة الذات بعد ان تكون قد شاركت فى فعلها يكون أقل عنفا من وقوف « الموضوع » الذى تسعى الذات الى لقائه . من هنا كان تعبير « الوعى الحركى » الذى أصبح معروفا اليوم (١) ، والتفكير معناه اعطاء معنى لاشارة ما . هكذا يكون مادينييه فيلسوف ميتافيزيقية الإشارة .. وهو يعرض فلسفته اجمالا فى ثلاثة كتب شرفت الفلسفة الفرنسية بها :

١ - الوعى والحركة .

٢ - الوعى والحب .

٣ - الوعى والدلالة .

Gabriel Madinier (*)

Conscience Gestuelle (١)

فاما عن « الوعى والحركة » ، فهم دراسة للمسيرة التاريخية الطويلة التى اتبعتها الفلسفة منذ « كوندياك » الى « بيرجسون » ، واطهرت فى اثنائها دور الحركة فى الاحساس بوعى الانسان بذاته . وتؤدى هذه الدراسة التاريخية الدقيقة الى صورة شاملة لنظرية « حركية الوعى » هذا بمعنى انه اذا كانت النفس البشرية قادرة ومضطرة ان تكون حاضرة ، فهى لا تملك نفسها تماما ، ولا بد لها من أن تثبت اقدامها فى تطورها وتقدمها وبهها . وحيث انها لا تستطيع ، لا أن تعرف نفسها ، ولا أن تفزو نفسها بنفسها مباشرة ، فانه يتعين عليها أن تستعين بالاشارة الحركية وتتخذ من الحركة واسطة . فكل ادراك يتضمن اشارة حركية ما ، على الاقل ، فى صورة قصدية فقط . والاشارة الحركية هى بالفعل الذى يستيقظ بال « انا » ويجدد حضوره ازاء نفسه وازاء العالم باستمرار ودائما . وما كان التفكير البشرى تفكيرا حدسيا ، بل كان تأمليا فا « لانا » لا يستطيع ان يرى نفسه ، لكن كل ما يستطيع ان يفعله هو ان يمرر عن نفسه ، اذا اراد ال « انا » ان ينظر الى نفسه ضل طريقه . . لكنه يجد نفسه كقوة مانحة للروح والحياة ، مسئولة حالما التزم بفعل ما ، وبالتالي خلق عملا ما . والنفس لا تستطيع ان تدرك ذاتها . أو تلحق بنفسها الا كتفكير ، لى عندما تعود من العمل الذى تظهر فيه الى الفاعل الذى يخلقه . .

اما عن « الوعى والدلالة » فهو يستخلص التاريخ الذى يقدمه كتاب « الوعى والحركة » ، فالوعى يحاول معرفة نفسه بنفسه فى بعد (مجال) روحى حين يفكر ابتداء من الاشارات التى استخدمت . فالاشارة لا تحل محل تفكير تم وجوده ، انما هى أداة تفكير يتكون .

والحيوان لا يعرف الاشارة الحركية . . انه يعرف فقط الاشارة الآلية ، اى رد الفعل المشروط بموقف يتعرفه فى صورته الاجمالية ، لكنه لا يكون محللا بتفاصيله . فكل تدريب للحيوان يكون القصد منه تعليمه الاستجابة لتلك الاشارات المتكررة الآلية ، علما بأن الاستجابة الى هذه الأخيرة شىء آخر غير فهم الاشارة الحركية التى تختص بالانسان . ذلك ان التفكير الحيوانى تفكير يعيشه الحيوان ، أو هو تفكير يفكر ولكن لا يفكر فى نفسه هو . لقد ميز « دونان » فى هذا الصدد بين الغريزة وهى التلقائية غير الواعية التى هى مصدر كل معرفة - من ناحية ، وبين التفكير ، وهو القدرة التى يتمتع بها الانسان بالرجوع الى نفسه ومراجعة ذاته ، وتمحيص ما يفكر فيه ، الامر الذى يجعله سيد تفكيره . ومن هنا يتضح انه تظهر مع وجود الانسان حقيقة جديدة ، ملخصها انه يحيا ويرجع الى حياته ، يفكر ، ويرجع الى

فكرة ، ويوجد أن صبح القول - من « الدرجة الثانية » على أنه إذا كان التفكير يزودج ، فليس هذا لكن يتأمل الإنسان نفسه ، بل لكي يصدر عن نفسه أحكاما ، ليحكم على أفعاله ، ويتعبر آخر ، فإن التفكير معيارى . وهنا يلح كتاب « الإدراك الأخلاقى » بقوة على تلك النقطة ، ويقول أن التفكير لا يتكون بذاته سلفا على فكرة الحقيقة ، بل هو ظهور مفاجئ فوق سطح ادراك الحاجة الى الحقيقة ، والكوجيتو ليس منطقيا فحسب ، بل هو كذلك أخلاقى ، لأنه واجب يقع على عاتق الإنسان المفكر بحيث يخلص نفسه من واجباته نحو نفسه وغيره .

لكن - هل يعنى هذا أن الحياة البشرية كلها تفكير ؟ نعم ، بمعنى معين : فإذا لم يكن التفكير عقليا فحسب ، فإن وجودنا كله يجب على الأقل أن يكون موضع التفكير ، والارادة هى الشيء الذى ينتصر على المبالغة فى الرغبة ، كما أن التفكير هو الشيء الذى ينتصر على المبالغة فى الدوار العقلى . فالنشاط الذى لا يكتمل بأى صورة ، أو لا يحوز على موافقة الإنسان فيما بينه وبين نفسه لا يكون نشاطا إنسانيا ، فكونك تريد وتشعر ، يعنى - على الأقل فرضا - أنك تقبل ما تريده وما تشعر بالحاجة اليه . فتقرير شيء والاحساس به ، وكلاهما معا يلزمان مسئوليتى الزاما ، هما اللذان اقبلهما - فى فعل ثان - واقبل - تحملهما كمسئولية على نفسى : من هذا يسمى مادنييه رغباتنا ومشاعرنا . « مسالك التفكير » . لكن ليس فى هذا انكار أو الغناء للحياة التلقائية . ولقد اهتم علم النفس الحديث - خاصة عند ميرلو بونتى - اهتماما كبيرا بوصف الإنسان الحى الذى يعيش فى العالم قبل انطلاق التفكير : أى بوصف الإنسان السابق على التفكير . هنا يوافق مادنييه على التحليلات ، لكنه يرفض النتائج . فالحياة التلقائية السابقة على التفكير حياة حقيقية فعلا ، لكنها ليست إنسانية بالمعنى الكامل الا بقدر قابليتها لأن تكون تفكيرية حقا ، وأن يأخذها الفرد على عاتقه . فهو هنا يقول : « أن وجودنا عبارة عن وجود نحمله على عاتقنا ، ونقبله لأنه مبنى على أرضية عن الوقائع الداخلية والتلقائية » .

هكذا نرى أن القدرة على التفكير تمهد الطريق أمام الإنسان للدخول فى وجوده المأساوى : لأنها فى الوقت الذى تمنحه الحرية تضع وجود بين يديه هو . وبمعنى معين ، يكون الإدراك رفضا وانفصالا . لكن مادنييه ، على عكس سارتر . يعطى هذا الرفض معنى إيجابيا ، فهو « ظهر العملة » الذى ينبىء عن « وجهها » وإذا كان الوعى انفصالا عن الذات ، فذلك لأن كيانه الحقيقى ليس كيانا معطى أمامه ، بل يمثل أمامه كهدف يسعى اليه .

وإذا قلنا ان الإنسان له وعى فمعنى ذلك انه يشعر . وكون الإنسان مدركاً معناه شعوره بالازدواج ويسعى الى توحيد نفسه . ومن الممكن أن نخاطر بانفصالنا عن الأشياء ، لأن وجودنا لا يستغرق فيها . . وتجريد الوعى الذى طالما نبذه الفلاسفة يستعيد هنا قيمته . فإذا لم تكن قادرين على الوصول الى « الوحدة » ، فعلى الأقل نستطيع أن نبني هذه المقابلات له التى تسمى « التصورات » . والتجريد يمكن أن ينظر اليه على أنه تفكير اخرج الى حيز الموضوعية ، وهو غير ممكن الا بطريق تطابق الكائن والوحدة التى تسانده فيه . « فالوعى سابق على التصور ، ولانه مرتبط ومتعلق بالوجود وبالوحدة فإنه يبنى التصور » .

فحالة الإنسان اذا هى حالة موجود له من الوجود والعدم نصيب ، موجود اكتمل وجوده ويجرى تكوينه ، هذه الحالة من الحضور والغياب ، يمارسها الإنسان من خلال الدلالات التى يعطيها لانعاله . والتفكير ليس انتباهاً للدات ، بل هو عملية عقلية فى سبيلها الى التحقق . لذا كان تأكيد القول بأن الوجود يوصف بأنه حقيقى لا معنى له ، لأن الوجود هو ما يكونه . لكننا نحن الذين نصبح حقيقيين بدرجات متفاوتة بالنسبة الى الوجود ، تبعاً لفهمنا لعلاقتنا مع الوجود ومعايشتنا لها . هذا هو صلب موضوع كتاب « الوعى والحب » ، الذى يكتشف قمة الوعى والمصدر الاعلى للتفكير : ذلك ان هناك طريقين للمعرفة : الطريق الاول سير نحو الموضوع بقصد معرفته والسيطرة عليه . والطريق الثانى ، سير نحو الذات والروح بقصد محاولة التماثل المتساوى معهما . هذان الطريقان لا يتعارضان ولا يتوازيان ، بل يكمل احدهما الآخر ، بمعنى أن الاول لابد أن يظل الاشارة والرمز ، الوسيلة والأداة بالنسبة للثانى . يقول ماديئيه : « ان هناك موقفين : وللإنسان أن يختار اما اللامعقول واما الفموض (أو اللغز) وينبع الاختيار من مباداء يقوم بها الفرد الذى يفرض نفسه كفرد ذات بفضل هذه المباداة . ويتمين على الإنسان أن يقرر ما يختار بناء على نفسه هو ، وبناء على مصيره الذى ينتقيه لنفسه ، وعلى المعنى الذى يعطيه للكل . « هذا الفموض ، أو اللغز الذى قد يختاره الفرد هو نفسه « الحب » ، وهو يمثل كل شيء ، بما فى ذلك التفكير نفسه . لهذا يسميه ماديئيه « المعقول الاعلى » العميق (٢) أو « المفهوم الاقصى عقلاً » . والحقيقة أن الحب بالنسبة للتحليل الذى قدمه الفيلسوف « لانيو » هو ما يجمع دون أن يخلط . من هذا نرى أن العقل

يستهدف، إيجاد التباينات داخل إطار علاقتها بالوعدة وتجميع المفارقات دون القضاء على شيء منها . والتفكير يعنى تمحيص ما تفكر فيه والإيمان بأنك تفكر ، لا فى أجزاء متفرقة ، تربطها بعضها ببعض ، وتربطها بالكل . انه التفكير بالعقل المتكامل وادراك علاقة كل شيء بوحدة الكل ، وهذا هو « الحب » ، يبرر ماديئيه أعمق آرائه : « فبمعنى معين يتكون الـ « أنا » بالحب . والحب يسبق الـ « أنا » . ولابد ان نذهب الى حد القول بأن العلاقة تضع حدود هذا الحب ، فالحب بمثابة « قلب العقل » وكيانه الأكثر خاصية بالذات . والسر الغامض للحب هو الذى يفسر الوجود والموجودات، فكما يقول ماديئيه « الوجود حب » ، بمعنى ان كائنا ما لا يكون (لا يوجد) الا بالقدر الذى يحب به ، ولا يجب ان نبدأ بالموجودات لنصل الى الحب ، بل بالعكس ، نبدأ بالحب لنصل الى الموجودات . . . والموجودات الفردية ليست هى التى تنتج الحب . بل الحب هو الذى ينتجها . ولكى نكون (أى توجد) ليس لنا الا ان نضع اقدامنا على طريق الحب .

هكذا يحاول ماديئيه جاهدا ان يتأمل التفكير نفسه ، وكتاب « الوعى والحب » ، هو الذى يقدم مفتاح تلك النظرية ، نظرية الإشارة ، التى يطبقها على مشكلة علاقات العدالة وحب الله . فالعدالة تربط الناس بعضهم ببعض رغم تفايرهم وفى اختلافهم ، وهى التى تخلق ما أسماه « هورير » (٢) بحق « المكان الاجتماعى » . لكنها لا تعنى ان هذا التفاير بين الناس مطلوب لذاته ، خاصة ان المفارقة حين تنفصل ، تكاد تكون منعزلة عما يوحى بها ، تهدم نفسها بنفسها . « فالمفارقة » ليست اذا الهدف الذى ترمى اليه العدالة ، بل هى مرحلة من المراحل التى تتكون منها نية أعلى والتأمل فى العدالة يعنى التوصل الى معرفة كيف أن العقل كله يتضح فيها ، والعقل كله هو حب الله ، وبمعبر يستخدمه « كانت » تستطيع القول ان العدالة مفهوم ، وان حب الله « فكرة عليا » . والعدالة هى الإشارة الى حب الله ، ونستطيع ان نعرف الى انسان يحب الله بما يفعله من أجل تقدم العدالة ، وبدون محبة الله ينتشر الظلم .

وهكذا تنتهى هذه الفلسفة بفكرة تسيطر عليها كلها ، هى فكرة التجربة الروحية ، فعالم الأشياء الذى نعيش فيه هو فى نظر جابريل ماديئيه عالم الاشارات والمعانى . والتجربة الروحية عبارة عن استمرار التأمل فى هذه الاشارات ، أى العودة دائما من وجود الأشياء الى الوجود الحقيقى .

والتجربة الميتافيزيقية بالمعنى الصحيح هي تلك التي تعلمنا ألا نخلط بين الوجود والموضوع ، والتي توقظنا من حلم الموضوعية لنكتشف حقيقة الروح . وإذا كانت التجارب الروحية يتصل بعضها ببعض من خلال كثرة موضوعاتها ، فذلك لأنها جميعا في نهاية الامر ذات دلالة واحدة . هذا والروح لا يمكن أن تلحق بنفسها ، لكنها تعرف في اشارتها ، نواياها ومصدرها . لهذا يجب أن نقول عن التجربة الروحية انها هي تلك التي تؤكد نفسها بنفسها باعتبارها حقيقة لا مرء فيها ، مؤكدة مثبتة ، اذ انها « توكية للوجود » ، والسرور الذي يصحبها اشارة لاتخطيء للانتقال من كمال اقل الى كمال اعلى . والتقدم على طريق « الوجود الاسمى » هو الوسيلة الوحيدة للاتحاد بجميع الكائنات الاخرى ، وكذا بمبدئها الاقصى . « ان هذه التجربة هي التي يصطبغ فيها الكائن بضبغة روحية ، والتي يعرف فيها ذلك في سرور وفي ثقة لا ينضب انبدا . انها التجربة التي يريد الانسان فيها نفسه ويعرف فيها نفسه وهو موجه نحو المصدر الحقيقي الذي يستخلص منه اصله ، والذي يقتات دائما منه وبلا توقف » .

المراجع

MADINIER (Gabriel), Conscience et mouvement (Presses Universitaires de France).

— Conscience et amour (Presses Universitaires de France).

— Conscience et signification (Presses Universitaires de France).

— La conscience morale (Presses Universitaires de France).

Ouvrages posthumes :

Vers une philosophie reflexive, preface d'Aime Forest (La Baconnière).

Nature et mystère de la famille, préfae de Jean Lacroix (Casterman).

فيلسوف التخبط:

أميديه بونصو*

توفي أميديه بونصو في الثالث والعشرين من أبريل عام ١٩٤٨ وهو جالس الى مكتبه ، يكتب هذه السطور : « ان النوم والتفكير والموت يفاخئوننا ونحن في اكثر الاوضاع تباينا - اوضاع تدعونا الى ان تبقى في اللحظة التي نفتأجها فيها .. فمباغثة الموت لنا مثلها مثل مباغثة التفكير تماما . وربما كان من يموت هو الذي يعدل عن الافلات من وضع سعيد معين تعطى له فرصته » وهي في ظاهرها مفجعة أو نحسة . ويأتى يوم لا يترك فيه الانسان فرصة الموت تغلت منه كما لا يترك فرصة التفكير تغلت منه مرة من قبيل المصادفة » .

ولم يكن بونصو قد كتب الا كتابا واحدا بعنوان : « المدخل الى التفلسف » (١) ، ربط جوهره أحيانا بالحركة الوجودية . وصحيح ان مشروعه - الذي تحقق كاملا - كان يرمى الى كتابة تحليل متكامل عن انطلاق الوجود البشرى ، أو ما أسماه هو : الفعل الانشائي ، لكن هذا التعبير يكشف عن تقليد فلسفى أصله موجود عند ديكارت وكانت . فالفعل الانشائي هو فعل العقل المفكر . والنهج الذي ينهجه أميديه بونصو ينحصر كله في تطبيق التفكير العقلى على الوجود . وكان هذا هو نفسه منهج بلونديل في كتابه : « الفعل » - أو « العمل » (٢) ، وقد رأينا حالا كذلك انه منهج نابير في ثلاثيته عن الحرية ، والاخلاق ، والشر . لذا كان بونصو قريبا مقربا من هؤلاء جميعا ، وهو ينخرط في نفس هذا الاتجاه الذي عرف كيف يبقى على التقليد التفكيرى الفرنسى مع التوسع في مجال تطبيقه .

ان الانسان يستطيع بفضل التفكير أن يحول « وجوده » الى « سلوك » ، والتفلسف معناه أن تتعلم كيف تؤدي سلوكا معينا ، والتفكير العقلى هو الاداة

Amédée Ponceau

L'initiation philosophique (١)

L'action (٢)

التي يمكن بها ان يكون الوجود اقرب ما يمكن ان يكون من القيمة ، و « السلوك »
البشرى يمكن التعبير عنه اذا بثلاث مراحل يتعين على الفلسفة ان تفكر فيها
مليا : كونك انسانا معناه ان تتجه نحو العالم ونحو نفسك ، ونحو القيمة .
والحركة الاولى هي حركة بناء العالم ، او فرض الموضوعية ، اى العلم ، وهذا
هو دور الفهم العقلى ، وهو ذلك الجانب من العقل المتجه نحو الخارج ، لكن
كل معرفة موضوعية تفترض عقلا مفكرا ينشئها : فحين تفترض الموضوع
تجدك تفترض الذات ايضا ، وحين تؤكد الظاهرة الخارجية تضع فيها
الفكرة . اما الحركة الثانية فهي حركة بناء ال « أنا » ، حركة النشأة التكوينية
للنفس . وفى نظر هذا المذهب النفسى ، كونك « أنا » معناه انك روح ، واخيرا
فان كونك « موجودا » يعنى فى آن واحد انك تتشكك فى نفسك وتستدرك
نفسك ثم تستعيد ذاتك اليك ، كما قال نابير .. او ايضا انك تقيم نفسك
(تعطى نفسك قيمة) وتتخطى نفسك بنفسك بفضل الثقة التى يوليها
الاخرون لك . وما الروحية الا صفة الوجود القادر على التجدد . والتخطى ،
والاخرون شهود على القيمة وهم يشتركون جميعا فى هذا .

تنشأ هذه الآراء عند الفيلسوف بونصو على هيئة مقال متماسك يتميز
بأنه يمثل مسارا ونسقا فى آن واحد . فالتحليل التفكيرى يبدأ عنه من عناصر
سيكولوجية ، اى بما اسماه بونصو « النظرة النفسية الشاملة » ، ثم يحاول
جاهدا ان يكتشف فى كل حالة البناء الذى يتحكم فيها .. وتجد فى هذه
الفلسفة تعارضا خصباً للغاية بين « المشاهد » و « البنية » ، هذا التعارض
هو فى الواقع مفتاح العمل الفلسفى الذى يقدمه بونصو ، وهو الذى يسمح
بتحليل عميق وكامل يكشف تدريجيا عن مختلف البنيات التى لا تكون
كالظواهر الخارجية ، موضوعات مشاهدة اثباتية ، لكن بدونها لا يمكن ان
توجد اية ظاهرة خارجية . والبنية هي ما يوجد خارج المشاهد ، لكن لا يد
من الاستمرار فى التحليل . فالبنيات تحديات للسلوك العقلى التفكيرى او
الاخلاقي ، وهى ليست اشكالا فارغة ، او مقولات جامدة لا صلة فيما بينها ،
انما يوجد تيار واحد يسرى فيها جميعا ويوحدها . انها بقايا او بالأصح صيغ
النشاط الابداعى ، او « محطات » غير ان هذا النشاط يعينها بصورة مستترة
دائما ويصنفها بالمرونة دائما . « ولا بد اذن من البدء قبل » المنظر المشاهد ،
من تلك البنيات ، اذ اردنا تحليل هذا العقل التكويني الذى لا يمكن فهمه
قالما بداته ، بل الذى يبعث الحياة فى كل شئ . كما هي الحال فى منهج
بلونديل الذى يسعى الى الاتجاه فيما وراء الفهم العقلى والارادة حتى يصل
الى مصدرهما المشترك فى ديناميكة أصلية للكائن الروحي تمثل العين الذى
يفترق منه العقل والارادة قوتها على الفعل .

والهدف من تحليل بونصو كله هو استخلاص التعقد التدريجي للفعل الذى يسمح لكل منا أن يشهد بوجود نفسه ، أنه يوضح لنا معرفة الإنسان لنفسه ، تلك المعرفة التى يقوم فيها الوعى ببناء عالم الإدراك الحسى والعلم والفن والسلوك الأخلاقى والدين ، فى حين أنه - اعتمادا على إبداعاته هذه - يخلق لنفسه كذلك ارادة ، أى يخلق لنفسه ذاتية وشخصية . والوعى الحقيقى حتى السيكولوجى منه ، ليس منظرا مشاهدا ، بل فعل ، وإذا قلنا ان لك روحا فان هذا يعنى أنك لم تعد مجرد مشاهد لذاتك ، بل يعنى أنك قد بدأت تعمل فى مولد ذاتك وفى مولد العالم . وهذا صحيح أيضا فيما يتعلق بالحساسية . ولهذا شرع اميديه بونصو - على عكس مدارس كثيرة فى علم النفس المعاصر - فى ان يرد للانفعال اعتباره وقيمه الحقيقية . ذلك أنه يستحيل تخويل عالم الإنسان ذى « الدم البارد » الى عالم انسان « ينفع » إلا اذا حدث تحول فى اتجاه الوعى . فاذا تكفل الوعى بالانفعال ، فان هذا معناه ان الوعى أصبح توجيها وتطلعا نحو المستقبل ، فكل انفعال نداء ، وكلما انفعلت هكذا قال فيكتور هوجو ، تعلمت شيئا . ولقد أكد بوسويه (كاتب منذ القرن السابع عشر) ان الإنسان يفضل الانفعالات الحزينة على الا يكون له انفعال اصلا . الأمر الذى يعنى ان - الإنسان - يريد أولا أن يكون موجودا . وإذا كان صحيحا انه يمكن قبول الانفعال ، أو حتى أننا نرغب فيه ، فذلك لأنه يتحمل فى طياته ، وبأعلى درجة ، الاحساس بالوجود . فكونك تنفعل معناه أنك تشعر بوجودك بقوة ، وإذا كان هذا الاحساس قويا ، فالسبب فى ذلك ان وجودنا وجود غير منظم ، مهدد ، وربما يكون على وشك الاختفاء . فاما ان تكون أو لا تكون: ليس أمامك خيار آخر . وحتى الحالة الجنسية نفسها ليست وجودا غريبا عنك ، بحيث تخجل منها ، انها تعبير عن الحماسة الاندفاعية التى تعمل فينا لتحملنا الى ما بعدنا . فبمعنى معين ، تعتبر الرغبة الصورة الاولى التى تمثل الأساس فى كل شيء . وهى لدى الإنسان تمثل فاعلية الذات التى تكون ما تزال فى حالة من الضعف بلا شك ، لكنها تتميز بأنها تسعى وراء ما يعوزها ، وبأنها تمنحه مقدما قيمة ، وبأنها تحدد له الاتجاه الذى تلتزم هى به وتساعد فى رسم اطاره الخارجى ، رغم أنها لا يكون لديها من القوة ما يجعلها تملأ هذا الفراغ . فالرغبة هى اندفاع الذات وهى اسهام فى حركة عمل واسعة ، وفى « ولادة » وفى عمل يتم ابداعه . والحياة الجنسية علامة على الرغبة لدى الإنسان ، وعلى تعميقه لهذه الرغبة . وهى أيضا بالنسبة له وسيلة مشاركة فى هذا التطور الذى يشرك به الله مخلوقاته المفكرة عقلا فى خلقه هو . فان لدينا رغبة ، لا لأننا نمارس الحياة الجنسية ، بل أننا نمارس الحياة الجنسية لأن ما يكوننا أساسيا هو « الرغبة » .

والفعل الانشائي اذ يتحقق الى نهايته القسوى ، يجعل نفسه عقلا .
والحقيقة ان العقل في ذاته غامض ، عسر البيان ، وطريقة تعبيره ، وان ضح
القول تعبيره الحركى بالشفاه ، هو الفهم . وكما ان العقل عند باسكال
(اى المعرفة التدريجية والفهم) هى لغة القلب ، وهذا القلب هو العقل
الحقيقى عند باسكال ، فان الفهم عند بونصو هو لغة العقل ، وهو عقل موجود
فيما ويكون اقرب ما يكون من النشاط الانشائي وواضع القيم . اليس
القلب عند باسكال هو - على وجه التحديد - العقل في اعماقه ، وفي قوته
التحررية ، وفي منبعه النهائي ؟ ان القلب ، بالمعنى الموجود في الانجيل -
عبارة عن اعماق الكائن . وما من شك في ان باسكال هو الذى انقلد قيمة
الحدس انقادا كاملا قويا ، بان اوضح انه يجب دائما ان يتجسد في حديث
يترجمه لكنه لا يفصح عنه تماما في آن واحد . ان بونصو يرى ان الوجود
نفسه يستقى قيمته من هذا القلب كما شرحه باسكال . ومن هنا كان
الوجود عديم القيمة الا اذا جعل من نفسه عقلا ، ونستطيع القول ان العقل
هو حب الله ، كما ان الفهم عدالة ، حيث ان العدالة هى حديث حب الله ،
كما ان الفهم حديث العقل . وحب النفس (الانانية) عدول عن القيمة لصالح
الوجود . هكذا فان الاولوية الاخلاقية هى التى تصنع هذه الفلسفة
الميتافيزيقية الشخصية . والحق انه كان من الممكن ان نخشى على منهج
هذا الفيلسوف ونظريته في التأمل النفسى الشامل الا يودى به الى ضرب من
وحدة الوجود ، او الى عقل لا شخصى ، او الى نوع من « روح العالم » . لكن
هذا لم يحدث ، وبدل على ذلك ان بونصو لا يقبل وجود الذات الا باعتبارها
فردية . و « انا افكر » مذهب يفسره بتفسيرات هى في آن واحد تفكيرية
واخلاقية ، على اساس ان كلا منا يأخذ على عاتقه مصيره هو ، وان يقوم
الجميع بالنظر الى اعتبار الآخرين على انهم ذوات ، كل ذات منها قائمة
بنفسها ، الامر الذى يودى بطبيعة الحال الى معرفة « اله شخص » هو المصدر
الاصلى لكل وعى انشائي وواضع للقيم . هذا النوع من التفكير النضالى
بدأ نسقراط مارا بتأملات مالبرانش وباسكال لينتهى عند القديس بولس .
ولقد كتب لافيل في هذا يقول : اعتقد حقا ان بونصو قد كشف لنا عن الحلم
الذى صنعه الله منا . . .

وبعد كتاب « المداخل الى التفلسف » ، وهو الكتاب الوحيد الذى
كتبه بونصو ، ظهرت عدة نصوص لم تنشر في حياته ولم تكن كاملة ، لكنها
موجبة بالكثير . . . اذ توضح بصورة اشمل ان الانسان الذى يستجى ، والذى
« يتحفظ » ، هو الذى يكون دائما وفي وقت واحد منفعلا وسيد نفسه . . .
هو الانسان الذى يقف خلف الفيلسوف . كتب بونصو مثلا « موسيقى وآلام »

وهذا عبارة عن تحليل لما يمكن تسميته « الوجود الموسيقى لروسيا » والتعبير عن روح جماعية ترتبط فيها الأغنية بالمجال الواسع العريض المراعى . وكتب أيضا « تيموليون » وهو عبارة عن دراسة للطغيان ، يتخطى الفيلسوف فيها حدود الحرية والدكتاتورية الشاملة ، ويرى أن الدولة تولد بفعل العنف وتحتفظ منه بآثار لا تمحى . لذا يجب صبغها بصبغة روحية دون هوادة ولكن بدون خيال . . . ولعل من الحكمة أن نطلب إلى سقراط أن يكون « سقراطيا » ، لكن كل ما يمكن أن نطلبه إلى قيصر هو ألا يقتل ، والا يفسد سقراط . من هذا نفهم إلى أى درجة من العمق كان سقراطا نمطا اتبعه بونصو . . . وكنا نقول الآن أن التعارض والتكامل للمنظر المشاهد والبنية هما مفتاح العمل الفلسفى ، لكن خواء المنظر المشاهد قد أخذ يظهر تدريجا أمام بونصو ، الأمر الذى أتاح للبنية أن تتقى نفسها بنفسها . أن التقدم فى العمر والموت هما شرط هذا التقدم الروحى « ويأتى يوم يختفى فيه الشهود . . أولئك الذين توجد من أجلهم حقا . . وهنا يلتقى الشك حول الوجود والوجود فينا ، دفعة قوية . . هل أنا ما أزال ذلك الإنسان الذى لا يحبه أحد ؟ حين لا يتساءل أى إنسان آخر عنى ، مهما يكن هذا التساؤل ضعيفا . . حين لن أكون شيئا بعد حقا بالنسبة لأى شخص ، « الأمر الذى لا يعنى شكا » نهائيا أو فقدان أمل . . بل يعنى تخطى التخطى - نحو الانفصال . . لقد أضاف ناشر كتاب « المدخل إلى التفلسف » لبعض صفحات لم يسبق نشرها عن « المشاهد الخالص » (٣) والشاهد الخفى (٤) ، حيث نرى أن الموت يظهر كداع حاسم يضع محل « المنظر » المعرفة الحقة للآخرين ، ثم يعيد بناءها ، « داخليا » وباطنا من أجل العلاقة بين النفوس ، علاقة لا يخفيها « المشاهد » . أن وراء كل تقدم يوجد « أفعال » الإنسان لنفسه الذى يكتمل به فى غموض وبصورة حاسمة .

le témoin pur (٣)

le témoin invisible (٤)

المراجع

PONCEAU (Amédée), Initiation philosophique (Rivière), 2e éd.
augmentée du Témoin, pages posthumes présentées par
NABERT.

- Timoléon. Réflexions sur la tyrannie (Ed. du Myrte).
- Paysages et destins balzaciens (Ed. du Myrte).
- Musique et angoisse (La Colombe).
- Le temps dépassé (La Colombe).

Sur Amédée Ponceau :

BARRAUD (Henri), Le message d'Amédée Ponceau (Rivière).

BLANCHET (Charles), La psychogenèse de la personne d'après
«l'Initiation philosophique», in Recherches et dialogues philoso-
phiques et économiques (Cahiers de l'I.S.E.A.), juin 1963.

BODART (Roger), Le Message d'Amédée Ponceau (Ed. Univer-
sitaires).

Universités Canadiennes Etudes et messages, livre bibliographique
sur l'œuvre d'Amédée Ponceau (Desclée de Brouwer).

فيلسوف المحف: بول ريكور*

تعتبر أعمال الفيلسوف بول ريكور (١) من أعمق ما عرفه عصرنا هذا ومن أكثر الأعمال أصالة . . فقد بدأ بحثه من فلسفتي جاسبرز ، وجابرييل مارسيل ، منتقلا إلى آراء هوسرل ، ومنها عاد إلى كانت . إلا أن هذا لا يعنى أنه قد تنكر لما سبق أن تأثر به قبل ذلك من أجل ما هو أحدث من الآراء الفلسفية ، يدل على ذلك أنه عندما يستخدم قدامى الفلاسفة في تفكيره ، لا يفعل ذلك بقصد التستر وراءهم ، أو بفرض « الاسترخاء » بعض الوقت ، بل لكي يفيد منهم ويتخذهم أداة للتوصل إلى ما يفكر فيه . وهو حيث يفكر ، يعمق تفكيره كما يفعل « القلاووظ » في المعدن . والجو الذى يتنسمه هذا الفيلسوف هو بعينه ذلك الذى استنشقه نابير أو بونصو . . بدرجة يمكن القول معها أنه ما من أحد استطاع كما فعل هو أن يجمع بين « دساسة » الفكرة ودقتها . . ذلك أن الفلسفة في نظره لا يمكن أن تكون « شيئا من العدم » ، أو دائرة تطلق على نفسها . أنها لا توجد دون افتراضات سابقة . فالمنهج التفكيرى التأملى قد حطم تحالفه مع المثالية ، وبدلاً من أن يكون بعيداً عن الحياة المعاشة ، نجده قد أخذ يضيء الوجود بالأفكار . وهذه « الإضاءة » استخلاص لمناه . هكذا عرف « ريكور » كيف يعنى وعياً أعمق من سابقه ومعاصريه مشكلته هو ، وهى مشكلة تفسير واستخلاص المعنى أى ما يطلق عليه اسم فلسفة التفسير (١) ونحن نعلم أن الفكر الحديث كله منذ نيتشه إلى اليوم قد صار « تفسيراً » فحسب . لذا لم تعد المسألة الجوهرية هى مسألة الخطأ أو الكذب ، بل هى مسألة « السراب العقلى » ، هذا الخيال الذى يجب إبعاده والقضاء عليه حتى تتكشف الحقيقة . وما أزمة اللغة التعبيرية المعاصرة بشيء آخر غير التراجع بين إزالة الحجب التى يختفى المعنى وراءها واستعادة المعنى الحقيقى . وينحصر مشروع « ريكور »

في ايجاد حقيقة المعنى عن طريق مجهود يدلل لازالة هذا الحجب ، وكشفت
فلسفته التي انشأها حول الارادة عن كل دلالتها حين أصبحت شيئا فشيئا
تأملا حقيقيا في اللغة .

كان الجزء الأول من كتاب « فلسفة الارادة » (١٩٥٠) محاولة للربط
بين ديكارت وكيركجارد ، على هيئة وصف تفصيلي يقصد الى اثبات ان علم
النفس لابد وان يسبق الميتافيزيقا . ويحتفظ المؤلف لما بعد بما يسميه
« شاعرية » الارادة ، وهي دافع يتطلب سلفا اجراء « جرد » للشيء الارادي
ولغير الارادي . الا ان الوصف منذ تلك المرحلة كان وصفا ظاهريا ، بمعنى
انه حاول جاهدا فهم واحتواء ما يصف ، واستخلاص المعنى منه . ولكي
يصل « ريكور » مباشرة الى المهم ، يضع الخطأ بين قوسين ، كما يقول
« هوسرل » .. الخطأ الذي يفسد التفسير العقلي للانسان ، وكذا يضع
« المتعالي » الذي يمثل الاصل الجذري للذاتية وتعمل دراسته على بحث
العلاقة المتبادلة بين الارادي والا ارادي ، بحيث لا تفصلهما ولا تربط بينهما،
اي بتعبير آخر — يرفض الازدواجية كما يرفض التوحيد بينهما . ذلك ان
الارادي والا ارادي عنصران تكوينيان لما يسمى الارادة ، والتفكير لا يفرض
نفسه بنفسه ، بل هو يعيش على لقائه وحواره مع الظروف التي يوجد
منغمسا فيها . وفعل ال « انا » هو في نفس الوقت تواصل ، فهناك آلاف
الاشياء تتقدم الى وتفرض على وانا لست مبدعها أو خالقها . اذا حين اريد
شيئا لا يعني اني ابدعه أو اخلقه ، لكن هذا الشيء الذي هو خارج عني ،
على ان اخذه لحسابي واجعل منه شيئا تابعا مني ، هكذا ينحصر جهد
« ريكور » في آن واحد في ان يعيد بحث « انا أفكر » ويوسفه . . يعيد بحثه
لانه كان عليه ان يعيد له ما يلوح انه بعيد عنه لاقصى حد ، ويوسعه لان
« الآنية » عنده لم تعد انفصالا عن الجسد والعالم ، بل هي اندماج في ارادة
ما يقف في مواجهتها . والارادة تبعث الحياة في مجموعة من العادات
المكتسبة ، اي في حالة نفسية مختزنة : وارادتنا تمتلك كل عاداتنا ، كلاعب
البيانو المدرب الذي يسيطر على جميع اصابع الآلة . والعمل الناتج كله
عبارة عن جدل بين الفعالية والسلبية ، ومجهود قوى ، الهدف منه ارساء
الا ارادي داخل التجربة الكاملة للانا المفكرة . هكذا لا توجد للفعل الارادي
ثلاث مراحل ، بل ثلاثة أوجه لشيء واحد : القرار الذي يتخذ ، وهو فعل
الارادة المستندة الى الدوافع (على عكس الحال عند سارتر) ، الفعل نفسه ،
وهو فعل الارادة المحركة للجسد — ثم — الموافقة . وهي فعل الارادة التي
تخضع أمام الضرورة . وهذه الضرورة موجودة حاضرة دائما ازاء خبرتي
في العمل . وهو ما أسميه بـ « الطباع » أو « الخلق » وهو ما يصيب كل

افعالى ، ان صبح هذا التعبير ، بصيغة خاصة ، دون ان يحدد واحدا منها
تحديدا واضحا صريحا . ويقول الفيلسوف فى هذا : « ان عندى طريقتى
الخاصة فى الاختيار ، وفى ان أختار لنفسى الا ما أختار » .

وبعد مرور عشر سنوات فى هذا التفكير حول ذلك الاتجاه التجريبي
فى الارادة جاءت مجلدات عام ١٩٦٠ ، كتبها الفيلسوف « ليزيل » بهسا
« القوسين » اللذين كان قد وضع بينهما الخطأ وتجربة الشر البشرى
ليحصر نفسه فى المجال الذى يعمل فيه الوصف الخالص فقط . وهكذا نجده
قد أعاد التعارض بين الارادى والا ارادى فى مكانه الصحيح ، واعطاه صورة
جدلية أوسع ، تسيطر عليه عدم التناسقية والجذب بين المتناهى
واللا متناهى ، بل وعلى وجه أخص أيضا الجذب من داخل التوسط
والوساطة . وهكذا لم يكن هدف الجزء الأول من كتاب « التناهى والشعور
بالدب » دراسة لمشكلة حقيقة البشر ، بل كان بحثا فى إمكان حدوث الشر ،
أو ، بوجه أصح ، بحثا فى إمكان « الخطيئة » ، فمن الضروري أولا ان نكتشف
لدى الإنسان - وهو مخلوق برى أصلا - نقطة الضعف التى يصبح بها
الخطأ ممكنا ، وهنا لا يكفى التناهى لشرح وتفسير معنى الشر ، فالكائن
المخلوق فان متناه ، لا متركب للخطيئة ، وعلينا ان نحدد اى جانب من جوانب
تناهى الإنسان هو الذى يتيح للشر بان يتسلل الى الحقيقة البشرية .
فالإنسان « كل » لا يتجزأ ، وكنيته هذه هى الأساس ، ومنها يجب ان نبدأ
لنستبين حقيقة ثانية هى توضيح النوع من « سديم » المعنى . ويعنى هذا
ان نقطة البدء الضرورية فى فلسفة موضوعها « الإنسان » لا بد وأن تكون
« حالة انفعالية » فى داخل الإنسان ، ولو ان من المستحسن قبل هذا ان
نحدد معنى هذه الحالة تحديدا دقيقا : فالقول بان الإنسان عبارة عن
« وسط » بين الوجود والعدم قول لا يؤدى الى نتائج هامة ، ولأنه أمر
يصدق على كل مخلوق . أما « وسطية » الإنسان ، ان صبح هذا التعبير ،
فهى أدق . . لأنها تعمل على ادخال متوسطات بين المتعارضات أو بين
التوازيات ، وأصل التناهى الوجود فى الإنسان قائم فى عدم تطابقه مع نفسه
وفى اختلال التناسب بينه وبين نفسه . غير ان الفلسفة لا تستطيع ان تظل
مقيدة بهذا النوع من « البلاغة » ، لأنها مشروع تأملى عقلى يتخذ موضوعا له
تلك الانفعالية البائسة التى يوجد فيها الإنسان أو تتحكم هى « فية » على
مستويات ثلاثة ، هى : المعرفة ، والفعل ، والاحساس .

ان الصفة الأولى للموضوع هى ان يظهر أمامى ، فهو اذن يعبر عن
« حضور » . فالإنسان لا يخلق الواقع ، بل يستقبله ، والادراك الحسى عبارة

عن انفتاح على العالم ، وهذا الانفتاح محدود ، كما تعبر عن ذلك فكره « راويه ادراكى للشيء » . فكل بؤية تتضمن وجهة نظر ، فالعالم ليس أفق كل موضوع فحسب ، بل انه - اى العالم - ليس موضوعا تستطيع الاحاطة به . اذا ان هناك عددا لا متناهيا من وجهات النظر المختلفة تكون دائما ممكنة ، ويكفى ان تنتقل من مكانك حتى تغير من صورة الشيء الذى تنظر اليه . غير انك تستطيع ان تعبر عن وجهات النظر التى تقلت منك ، وحين تتكلم تجدك تتكلم عن اشياء ، او عن اوجه من اشياء غائبة عنك ولا تدركها حسييا . . . ولا يعنى هذا ان الكلام هو مجموع وجهات النظر ككل ، بل معناه انه يتخطاها كلها ، فالشيء ليس هو الشيء الذى يمكن ان تراه فحسب ، بل هو كذلك الذى يمكنك ان يتحدث عنه . وهذا التاليف بين المرنى والمقول ، بين النظرة والكلمة ، هو عمل الخيلة التى يصفها « كانت » بانها شارطة او ترسندنتالية . ولكن عملها بصفعتها وسيطا يظل متخطا ، لان التاليف لا يمكن ان يتم الا اذا تحقق فى موضوع أو شيء معين ، والعجيب فى ن امر « ميرلوبونتى » هو انه حاول ايجاد فلسفة للادراك الحسى قبل فلسفة الكلام ، وكانت محاولته مستحيلة لان كليهما لا يمكن ان يفصل عن الآخر ، ولان هذه الوحدة بين الطرفين لا توجد الا فى الكلام ومن خلاله . ويظل الازدواج بين المعطى والمعنى قائما فى الانسان بحيث لا يمكن رد احدهما الى الآخر ، والادراك الحسى وعى قبل ان يصبح وعيا بالذات ، وما ينقص هذا العالم الموضوعى هو الشواحي العملية والعاطفية ، والتكامل يصبح فى داخلنا ومن أجلنا مضدرا لانعدام التناسب الباطنى فى داخلنا ، ذلك الذى يدفع الفقل البشرى ويجعله دائما بين فكى كماشة : نهائية طباعنا ولا نهائية السعادة . وما أسميه ظبعيا او خلفيا ليس الا وجهة نظرى عن العالم البشرى . والانفتاح النهائى الوجودى الذى انظر اليه ككل . ومطلب الشمول يعبر عنه بالسعادة ، والتاليف بين مجموع الخلق الشخصى والسعادة هو الشخص نفسه . والشخص لا يمكن ابدا ان يكون معطى من المعطيات ، بل هو فكرة موجهة بالمعنى الذى إعطاه « كانت » ، وما هو الا تجميع شروعى . والباطنية الخفية منه هى العاطفة التى تحمله على جناحها . ولهذه الحياة الباطنية أيضا تناقضها الخاص ، لأنها على علاقة بما هو خارج عنها ، ولا يمكن تعريفها بالداتية فحسب ، والشيء الذى لا يعنينا غير موجود بالنسبة لنا ، وما من شيء واقع - حقيقى - الا ذلك الذى نهت به ويمسنا ونشعر ازاءه بعاطفة ما ، وكل عاطفة عاطفة بالواقع الحقيقى ، غير ان ما تقدمه لنا هذه العاطفة ليس الا صيدى الشيء نينا ، لا الشيء نفسه . فهى حركة تأخذ الشيء نحو الداخل ، وهى التى تمنحه ما اسماء شتى ب « تقريب الشيء الى الشخص » ، وبداخل صلات

ال « أنا » بالعالم داخل الذات ، فان العاطفة تحدث صدعا جديدا في داخل الذات ، وتحول الثنائية البشرية المتصارعة الى ثنائية مأساوية . عبر عنها افلاطون فيما اسماه بـ « طوموس » (٢) ، ونجدها ايضا في حالة الشخص القلق الفاض الذى يكون واقعا بين الرغبة الذى يمثل هو طرفها العدواني والعقل الذى يصبح هو قوته الفضبية وشجاعة المبادرة . . انه المكان الذى يتركز فيه التناقض البشرى ، واذا كان الموضوع تاليفا فان الـ « أنا » صراع . واحتمال الشر المفروس في تكوين الانسان ، وقبل اى شىء آخر في لونه « هشاً » من الناحية العاطفية . و « صفة الهش » هى تلك التى يتخذها عدم التناسب في المجال العاطفى والذى نحاول تفسيرها فلسفيا من خلال المعرفة والعقل والاحساس .

يبقى ان ننتقل من امكانية الشر البشرى الى الشر الواقعى ، او من القابلية لفعل الخطيئة الواقعية . . هنا ينهج الفيلسوف منهجا تتضح فيه « قطيعة » حقيقية : فالى هنا يظل التفكير ممارسة مباشرة للعقلية التفكيرية . غير ان مشكلة الشر لا يمكن ان نطرقها مباشرة بالعقل وحده ، لانها تشكل نوعا من الفضيحة ، التى تفرض نفسها على الانسان ، وتكون دائما موجودة أمامه . ان « الا قابل للتبرير » هذا ، كما يسميه نابير لا يمكن ان يدافع عنه التفكير العقلى ، وعندما نحاول العقل ان يفسره يجد نفسه وقد وصل - كما هى الحال عند الرواقيين وعند لايبنتز - الى نظريات في العدل الالهى سرعان ما تنهار أمام عمق الشر . ان كل شىء هنا يجرى كما لو كان الكلام المتماصك للفلسفة غير قادر على ان يقول كل شىء ، وكما لو كان هناك « ما لا يمكن التصريح به » ، بالنسبة للعقل . ومع ذلك فان هذه الفضيحة يعرفها الانسان ويتحدث عنها منذ الازل بلغة رمزية . . اذ توجد رموز اصادفها واعثر عليها واجدها كانت تسمى بالأفكار الفطرية في الفلسفة القديمة . ويرجع خطأ التفكير شبه العقلى الى انه يريد الا ينظر الى هذه اللغة الرمزية على انها مجرد تعبير بدائى ، اعقلية سابقة على التفكير المنطقى ، او الى انه يجعل منه لغة أدنى مرتبة من الكلام العقلى . انها على العكس من ذلك لغة اساسية غامضة ، « لغة مليئة » تؤدي بنا ، ليس فقط الى السيطرة على الاشياء ، بل كذلك الى « مناداتنا » ، والى ان تجعلنا نعيش ، انها لغة يتحدث بها الينا اكثر مما نتحدث نحن بها . وانا اقيم في دنيا رمزية حالما ابدأ التفكير في المصادر النقية وغير النقية لوجودى . ان كل لغة بشرية تنفصل من

أرضية لغوية أكثر بدائية ، هي اللغة التي يوجهها إلينا الوجود . « ويلوح أن الوعي بالذات يتكون في أعماقه بطريق الرمزية ، ولا يكون لنفسه لغة مجردة إلا في مرحلة ثانية عن طريق تفسير تلقائي لرموزه الأولية . » والمشكلة الأساسية - وهي أكثر المشكلات صعوبة بالنسبة إلى الفلسفة - هي مشكلة الخيال . وسنرى أن فلسفة الخيال الكبرى اليوم هي فلسفة العالم الفرنسي « باشلار » ، لأن عمل العقل عنده عود على بدء ، في حين أن الخيال بداية دائمة . والصورة الشعرية تضعنا عند جذور الكائن المتحدث ، وعند « ريكور » أيضا يعبر الرمز عن تجربتنا الأساسية ، وعن موقفنا في قلب الوجود ، ويجعلنا نعود إلى حالة اللغة عند ولادتها .

هذا ، ويمكن التمييز بين ثلاث طبقات في التكوين الرمزي للشر : أولا ، الرموز الأولى ، وهي التي تلعب دور « منابت المعاني » ، حيث يتمثل الانحطاط الخلقى مثلا برمز هو « البقعة » ، والخطيئة برمز الهدف الذي لا تصيبه ، أو الطرف الملتوية ، أو تعدى الحدود الخ .. ثانيا ، الطبقة الثانية وتتمثل في الأساطير الكبرى باعتبارها طبقة رمزية ، لكنها ليست بالضرورة أغنى الطبقات أو أكثرها « ثراء معنويا » ، وهي عبارة عن نوع من قصص تتخذ كاملة عن أصل الشر . ويدرس « ريكور » منها ثلاث سلاسل : سلسلة الفراغ ، وسلسلة التخييل ، وسلسلة النفي أو العزلة . وهي كلها تمثل البعد « فوق الأخلاقي » لأسطورة السقوط . ثالثا وأخيرا ، طبقة الثالثة أكثرها فهما هي الانتقال إلى الموعظة الدينية مثل عقيدة الخطيئة الأولى . على أن ريكور لم يدرس إلا الطبقتين الأولى والثانية ، ويدل تحليلهما الذي قدمه لهما على أن أصالة الديانة المسيحية ، دليل كونها « وحيا » يأتيان من أن الواقعة الأولى فيها ليست خطيئة آدم ، بل غفران الخطايا . أما الخطأ ، فلا يظهر إلا بالمرتبة الثانية ، وبالتراجع إلى الخلف ، في أفق العفو والابتداء من « التبرير » كما قال القديس بولس . ويوجد في الديانة المسيحية نوع من تغيير مكان المأساة : فالإنسان قد انقذ ، والخطيئة قد أصلحت ، لكن الخلاص يعيد المأساة في داخل الله نفسه . وعلى أية حال ، فليس الأمر أمر إيجاد رسم فلسفي مباشر للرمزية الدينية ، لأن مثل هذا الرسم لا يمكن إلا أن يكون تفسيرا تصويرية ، وبذلك يكون الطريق الواجب اتباعه أكثر وعورة من هذا ، أنه طريق التفسير الذي يخلق المعنى ، بحيث يكون في آن واحد مخلصا للوحي الأولى ولللهة الإلهية ، تقصد معنى ، أو دالة للرمز تتفق والقسم الذي يؤديه الفيلسوف والذي يتلخص في أن يفهم ، والجملة التي قالها « كانت » توضح لنا كل شيء هنا : أن الرمز يتيح لنا فرصة التفكير ..

لكن لأبد من أن نفكر ، وهنا يظل مشروع ريكور عقليا ، الا وهو اقامة
فلسفة كبرى للغة تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند الفرد البشرى
وبعلاقاتها المتعددة فيما بينها . وريكور - بصفته فيلسوفان يبدأ من ال
« انا » المفكرة التى تظل المبدأ الثابت ، يصادف في طريقه تفسيرات تستهدف
« رد » اللغة الى شيء آخر ، وقد رأى من واجبه الا يعارضها ، بل يستخدمها
ويفهمها . هكذا تقف في وجه فلسفات الوعى ، فلسفات الوعى بالذات ،
كفلسفة سبينوزا التى ترفض اولا الاعتبارية الواضحة للوعى ، تلك التى
تتجاهل مبرراته الدفينة ، وتنتج الى نوع من التوقف في مراقبة الوعى
تكون الذات بعده على قدم المساواة مع عبوديتها الاصلية . مع ان نفس
هذا الرد لا وهام الوعى المباشر هو الذى يتيح للوعى بالذات ، ويتيح الانتقال
من العبودية الاولى الى الحرية المستعادة . وفي نفس هذا الاتجاه ، نجد ان
فلسفة البنيانية عند ليفى شتراوس ترفض الكوجيتو . ولا تهتم الا
« بأجرومية » العقل ، وبالتنظيم الشكلى والسياقى للأساطير . لكن ، وطبقا
لفلسفة ريكور ، اذا كانت البنية هامة فانها تدل عنده فقط على الخطوط
التحديدية بدلا من ان تشير الى غرض المعنى وثروته . لذا تنجح فلسفة
البنيانية كلما كان هناك تنظيم اكبر ومعان اقل . وليس هناك اختيار بين
التحليل البنائى والتحليل الرمضى ، بل علينا ان نضع الاول في مكانه
ونستخدمه ، وبالقدر الذى لا ترمز به الرموز الا لمجموعات تحدد وتظهر
معانيها . ومعنى التفسير الذى قدمه فرويد ، وعارضه ريكور مباشرة في
كتاب كامل افردده للتفسير ، هو اثبات ان مكان ال « انا » التفكيرى مشغول
بكوجيتو مزيف يطلق عليه فرويد « الترجسية » ، فهذه الفلسفات ضرورية
في التمرس بالفلسفة من حيث انها لا تستطيع استعادة المعنى الا عن طريق
احتواء كل المحاولات التى ترمى الى « رده » الى شيء آخر . واذابة الكوجيتو
الزائف يجب ان يتم قدما في نفس الوقت مع شرح ال « انا » الحقيقية ،
والفيلسوف هو الذى يقدم المعنى ، لكن الدلالة الاساسية للرمزية لا يمكن
التوصل اليها الا في آن واحد مع اذابة السراب .. ويقول ريكور بهذا الصدد
انه « يجب ان تموت الاصنام لتعيش الرموز » .

المراجع

RICOEUR (Paul), Philosophie de la volonté (Aubier) : I. Le volontaire et l'involontaire; II. Finitude et culpabilité : 1) L'homme faillible; 2) La symbolique du mal.

— Histoire et vérité (Le Seuil).

— De l'interprétation. Essai sur Freud (Le Seuil).

Cahiers internationaux de symbolisme (nombreux articles de RICOEUR).

Sur Paul Ricoeur :

Cf. Les études critiques dans Critique, décembre 1965; Michel Tort dans les Temps Modernes de février-mars 1966, de BLANCHET dans les "Recherches et Dialogues philosophique et économiques de juillet 1966 (Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée", 35 (boulevard des Capucines, Paris) et de Jacques POHIER dans Esprit (mars et avril 1966).

فيلسوف الرضا :

لوي لافيل

فلسفة لافيل هي ما يسمى «الانطولوجيا» : أى علم الوجود العام . . وقد يعرفها الشراح بأنها « نظرية فلسفية في الوجود العام من نمط تأملى » . ولقد أثار كتابه الأول بعنوان : « عن الوجود العام » ، عند ظهوره عام ١٩٢٨ كثيرا من الدهشة والاعجاب ، حيث أخذ يدافع عن فكرة « وحدة الوجود » ، أو كما يقول الفلاسفة المدرسيون « واحديته » (١) ، مؤكدا أن « الممكن » ليس سابقا على الوجود . وكما لو كان مصدره ، ولكنه وجه من وجوهه ، وبالضبط تماما ، مقولة من مقولات الوجود . . وقد عمل لافيل على تأسيس فلسفته على حجة « انطولوجية » تقوم على التطابق بين الوجود وفكرة الوجود فيما يتصل بالله ، واسترسل في فلسفة عن الوجود في عصر كانت فرنسا قد نسيت عادة التفكير فيه . والبدئية الأولى عنده هي تأكيد الوجود . . استبعاد العدم وتوكيد شمول الوجود يمثلان في الحقيقة شيئا واحدا .

النوع الأول لكل فكر يتمثل في تلك التجربة الأولى : تجربة الذات ، حين تدرك أنها أحد الموجودات ، أى حين تدرك أنها جزء من الوجود العام . والكوجيتو هو في وقت واحد ازدواج ووحدة : فهو اكتشاف لك « أنا » واكتشاف للوجود ، وبالأصح وبصورة أدق ، هو اكتشاف لك « أنا » كجزء من الوجود . ولقد اتهم هذا الموقف أحيانا بأنه يؤدي الى وحدة الوجود ، ولكن ها هو ذا لافيل يرد على هذا « الاتهام » بشيء من الشدة ، ويقول أولا ان ما يخشى منه ليست وحدة الوجود التى تشارك على الأقل ، في الوجود ، بل الذى نخافه هو الظاهرية لأنها لا تهتم الا بالظاهر الخارجى أو المظهر ، وترك جوهر الانسان بلا اهتمام . . ثم ان وحدة الوجود تنكر الحرية وتجعل من

الإنسان جزءاً من الطبيعة ، لكن إذا كان من الصحيح — ان ال « أنا » تدرك نفسها أولاً كجزء من العالم الا ان هذا الإدراك الأولى للوجود لا يفعل أكثر من ان يقترح علينا اختياراً : فاما ان نستطيع استخدام الطبيعة على نحو يجعلنا ندوب فيها وداخلها ، أو نتخطاها بأن نمبرها . وعبور الطبيعة امر لا يمكن تجنبه ، والمشكلة الأولى هنا هي مشكلة معنى هذا العبور . هل نكتفى بالاشياء ؟ هل نكتشف فيها الحقيقة الثابتة للوجود ؟ ان حياتنا ، بالمعنى الحرفي ، عمل اخترناه لاننا نجبه ، وهذا هو معنى الحرية ، ودور الاشياء ينحصر في الاحالة الى الوجود ومهمتها وسطية ، بمعنى انى اذا رجعت لنفسى فانى اكتشف مصدر الوجود ، لانى انا بنفسى موجود ، لانى اكتشف نفسى داخل الوجود . ويقول لا قيل هنا انى حين احفر فى اعماق نفسى انزل الى ان اصل الى جذور الوجود نفسها . وحين نكتشف انفسنا فى اعماق اعماقنا ، نكتشف طبيعة الكائن الاعظم الذى نوجد نحن به . وهذا الكائن فعل . وكما هى الحال عند « مالبرانش » ، نجد الفكرة الأساسية عند لا قيل هى المشاركة . . وهى فى وقت واحد تقريباً من وحدة الوجود وتقلنا منها . .

ان ال « أنا » كائن مشارك ، أى انه متضمن فى الوجود قبل ان يهب كيانه الداخلى بمحض اختياره بفعل هو فى صميمه من افعال الرضا أو « القبول » والتناهى الجبرى الأولى لك « أنا » هو الذى نقيس به المسافة بينه وبين الله ، وهو — من جهة — ما يوجد « فترة » بين الجزء والكل ، ومن جهة أخرى — فانه يسمح لك « أنا » عند النظر الى الزمان والعالم بأن يدخل كيانه المشارك فى الوجود الشامل . هكذا يمكن القول انى اعرف طبيعة الوجود من الفعل الذى اعرفه به . وحيث ان هذه المعرفة فعل ، فان الوجود نفسه فعل ، وهذا الوجود الفعل هو الحاضر فى الوعى ، ويشكل منبعه الذى لا ينضب ، ويعطيه الدفعة التى تجعله يمضى بعيداً بعيداً . وعندما نضع ايدينا على هذا الفعل للروح خلال ممارستها لعملها ، فان الروح تكون قد وقفت على ذاتها ، وآمنت بنفسها . وليس هذا الايمان الفلسفى معرفة ، بل مبدا كل معرفة . فالايمان بمشاركة فى الفعل الاكبر الخالص المطلق . لذا كان من الضروري ان نفكر ملياً فى تعبير كهذا : « فعل الايمان » ، وهو فى الواقع الفعل التقى المطلق الاعلى . وبالفعل التابع من الايمان الفلسفى نتخلص نحن من كل ما هو محسوس ومعطى لنسلم انفسنا الى فاعلية خالصة . لذا كان هناك بين الروح والايمان نوع من الاشتراك فى الجوهر ، فالروح هى ما لا يمكن ابداً ان يكون موضوع تحقق ، او دليل ، او اثبات ، رغم انها اصل كل تحقق وكل اثبات ، وهى ما يظل باقياً بأكملها فى ايمانها بنفسها ، ومالا يستمر فى الوجود الا بهذا الايمان نفسه .

والإيمان نفسه . والإيمان هو الله الحاضر في الوعي ، وكل البراهين على وجود الله هدفها الأوجد اثبات أن فينا مطلباً ضروريا يدفعنا الى الإيمان ويتمين على العقل أن يجد له في براهينه تبريراً ، لا أن يقضى عليه . بهذا يكون الفعل المطلق هو الله ، ويكون الفعل المشارك هو الـ « أنا » . وما العالم الا « الفترة » التي تفصل الفعل المطلق عن الفعل المشارك . وحاشا أن أكون مجرد جزء من هذا العالم ، اذ يجب القول بأنى أوجده ، وأقيمه ، وأحييه من جديد دائماً ابداً ، بمشاركتي في الفاعلية المطلقة : وما العالم الا طريقة مشاركة مجموع الكائنات في الله ، فلا أستطيع أن اتخلص من هذه المشاركة ، أو أن أوقفها ، الا اذا توقفت عن أن أكون كائناً . لكن الذي يجب أن أبجته عنه وأن أحبه فيه وفي نفسي ، هو اصل ومصدر الوجود والحياة . ويجب أن ينصب جهدي على اللحاق بتيار تجد فيه المشاركة العائلية مع الموضوعات والكائنات مادام الكائن الأكبر حاضراً في كل مكان . وخطأ شخصية « نرجس » (أو : نارسيس) هو ضياعه أو ذوبانه في تأمله هو ، انه ضحى بوجوده من أجل مظهره . ونارسيس حين ينحني لينظر الى صورته المنعكسة على سطح الماء ، يفرق في هذا الماء ويرمى الى أن يلحق بصورته الوهمية . وبدا لم يسع الا الى اللحاق بذاته هو فحسب ، ولهذا السبب ضاع وفقد نفسه . وكان يتعين عليه - على العكس من ذلك - أن يخطط الخطوط التحديدية لصورته المائية ، وأن يحطمها ، وأن يرى بين الحطام صورته الحقيقية ، وهى التي يمكن أن تكون صورة الوجه الكلى . يجب اذا ان نعرف كيف نضحى بما يؤدى الى الانقسام فيما بيننا نحن البشر ، حتى نجد الوحدة في الكل ، فالتضحية بما تملك تكون دائماً في مصلحة الكيان الأكبر .

ونظرية المشاركة نظرية عن الـ « أنا » وعن الله ، وهى كذلك تصور عن الزمن والأبدية ، فان أنا وجدت بنفسى ، أى اذا كنت أنا « المطلق » فأننى كنت ساكون ابدياً باعتبار أن الأبدية تكامل الوجود . أما الزمن ، فهو على عكس ذلك طريقة وجود كائن لا يعطى نفسه بنفسه كيانه الكامل ، وهو في وقت واحد فعالية موجبة وسلبية ، يتلقى امكانية صنع نفسه لنفسه . والزمن هو هذا النوع من السير داخل الأبدية ، أى انه هذا النوع من خط السير تسير فيه الكائنات بعضها نحو البعض الآخر ، وكذا في نفس الوقت نحو الكائن الأكبر الذى يمكن أن نطلق عليه اسم « الديمومة » والإنسان لا يتحيا ، لا في زمن متقطع تماماً ، ولا في ابدية مطلقة ، بل هو يعيش في حاضر يحاول جاهداً ان يركز الديمومة كلها في نفسه ، وبدون الزمن لن أصبح كائناً خاصاً ، بل ساكون شبيهاً بالله . وبدون الأبدية أى حين أتوقف عن مشاركتي في الكائن الأكبر ، أتوقف حقاً عن أن « أكون » ، وحين أموت ، أموت كذلك باكملى .

فالديمومة في آن في واحد هي ما يفصلني عن الله ، ويمكنني من الاتصال به ،
انها وجه لوجود كائن يكون مؤقتا لانه يتطور ، ويكون ابديا لانه يكون ، ولانه
يكشف الابدية في الزمن كل لحظة . والابدية لا تسبق الزمن ولا تتبعه .
والصعوبة بالنسبة لنا ان نحاول ادراك الزمن عقلا بصفته « عملية الابدية » :
وكل واحد من هذين التعبيرين يعاصر الآخر ، ومعاصرتهما هذه تجعل من كل
واحد منهما سر الآخر . وحضور الابدية في الزمن هو الذي يتيح قلب الطريقة
المعتادة لسماع مختلف لحظات الزمن . فالماضي - وهو كمستقبل المستقبل -
لا يحدد ما سوف يحدث ، بل انه يتغير تحت وطائه دائما وباستمرار .
والمستقبل ليس هو الذي يخرج من الماضي ، بل الماضي هو الذي يخرج من
المستقبل . والعلم تحديدي بطبيعته لانه يبدأ من الماضي ليسير نحو المستقبل ،
وهو يهتم بالظواهر ، وبالنسبة للعلم يصبح ما سوف يحدث اثرا ضروريا لما
حدث .. لكن الانسان الحر يذهب من المستقبل الى الماضي .

من هنا تؤدي هذه الفلسفة في الفعل والمشاركة الى اخلاقية الفعل
والمشاركة ، فالروح حضور ، والاخلاقية ستكون حضورا للروح ، وجعل
الروح حاضرة باستمرار بان تكون على صلة بالوجود بفعل يبحث الوجود فينا
في كل لحظة ، هو مهمتنا وواجبنا هنا في هذه الدنيا . نعلم الاخلاق عند
لا قبل تخليص للطريق تماما ، بمعنى ان من الضروري تحويل الكائن عما يملك
لاعادة وضعه الى حالة كونه هو . هذا التخليص لا يتم دون ألم ، لكن هذا
الألم شعور يجب ان نجربه حتى نعرف كيف تكشف الهدوء الروحي والسعادة
.. والوجود هو هذا « الحضور الكامل » ، الذي هو علة وجود جميع
الكائنات ، فباستراكتنا بفعل حر في هذا الوجود الفعل « نصبح كيانا » ونكون .
هذا بحيث يرسم التقدم الذي نحرزه من واقع التقدم الذي نسير به نحو
هذا الوجود الفعلى وبحيث يصبح حضوره هو علة سعادتنا . ونستطيع في كل
لحظة ان نقضى على القلق والضيق بالرجوع الى هذا الوجود الاكبر الذي يمثل
نسيم الوجود ونسيم السعادة معا . والوجود لا يفتقدنا أبدا ، وعندما يبدو لنا
ذلك فاننا نكون نحن الذين افتقدناه . والروح القلقة هي التي تعيش في المظهر ،
فريسة للانهاك ، ردىء في مسيرة لا هدف لها . وعلى عكس ذلك ، تكون
السعادة دائما في متناولنا اذا نحن عرفنا - فقط - الاندماج في الوجود وتقبله
والرضا به . هكذا كان هذا الفيلسوف لا قبل ، فيلسوف السعادة في عصر
سيطر عليه القلق ، فيلسوف تمسك بالابدية وظهر بصورته هذه وسط مفكرين
آمنوا بسرعة انسياب الزمن . وقبل وفاة لا قبل بقليل ، قال في تعريفه
لفلسفة سارتر : بانها سيكولوجية الانسان البائس الذي سقط ، الانسان الذي
- رغم سقوطه وبؤسه - لا يفكر في ان يقوم من عثرته ، ولا ان يقتلع الاسى من

نفسه . اما لا فيل فقد بدل قصارى جهده في أن يضى السعادة على الانسان ،
أو بالاحرى أن يعيده ويرده الى سعادته بفضل اسمى فعل ، الا وهو العودة
الى داخلية وذاته : وفي نفس الوقت الاتصال بالآخرين . انها فلسفة الوعى
السعيد ، التى تتعارض مباشرة وكل فلسفات الوعى البائس ، تلك التى يمكن
أن نطلق عليها فلسفات « التمزق » - وهى فى هذا - أى فلسفة لا فيل -
بمثابة مقابل لروح الضيق النفسى التى لم تعد أكثر من كلام ، بل وهراء .
ومع ذلك فقد يكون من الجائز أن نعيب على لا فيل أنه اعطى الرضا والموافقة
امتيازاً كبيراً ربما يؤدى الى انعدام معنى الغضب والثورة . ألم نر عبر التاريخ
ملايين وملايين من البشر الذين قفلت أبواب السعادة فى وجوههم ؟ ما من شك
فى أن كل تفكير له وزنه وفعاليته لابد أن يضم عنصرين أو مرحلتين ، واحدة
منها تتسم بالتراجع والثورة ، وهى بهذا تصبح مثالية ، واخرى تتسم
بالمشاركة والموافقة والرضا ، وبالتالي تكون واقعية . غير أن الموافقة تصبح
هى الأهم اذا كان من الصحيح ألا يكون للرفض من قيمة الا قيمته كمنهج
للبحث فحسب ، واذا كان صحيحاً أن تفكيرنا ومشاعرنا ، باعتبارها كائنة
وقائمة ، تعيش فى جو من الاثبات . ومع ذلك - يمكننا هنا أيضاً أن نتساءل
عما اذا كانت توجد حقاً تجربة تتعلق بالابدية وتكون حقيقية وإيجابية تماماً .
الا يجدر أن نتحدث كما يفعل الفيلسوف « باليارد » عن تجربة « ابدية
الزمن » ، أو على الأقل ، تجربة رغبتنا فى أن نكون أو أن نعيش « أبديين » ،
ونشعر فيها بالحرمان أكثر من شعورنا بالتملك ؟ مع ذلك فان لا فيل لم يكن
لينكر أو يتنكر تماماً بلا شك للجانب المأساوى فى الوجود الانسانى . . لانه رأى
أن « الزمن هو تلك المأساة نفسها ، مأخوذة فى شكلها المجرد تماماً » .

المراجع

LAVELLE (Louis), La dialectique de l'éternel présent (Montaigne) :

- 1) De l'être; 2) De l'acte; 3) Du temps et de l'éternité ;4) De l'âme humaine.
- Traité des valeurs (Presses Universitaires de France) :
- 1) Théorie générale de la valeur; 2) Le système des différentes valeurs.

Oeuvres morales et chroniques :

- La conscience de soi (Grasset).
- L'erreur de Narcisse (Id.).
- La parole et l'écriture (L'Artisan du Livre).
- Le moi et son destin (Ed. Montaigne).

Ouvrage posthume :

- Manuel de méthodologie dialectique (Presses Universitaires de France).

Sur Louis Lavelle :

ECOLE (Jean), La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle (Ed. Nauwelaerts).

LEVÉRT (Paule), L'être et le réel selon Louis Lavelle (Ed. Montaigne).

PIERSOL (Wessley), La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle (Vitte).

Recherches et débats : Hommages à Louis Lavelle (numéro spécial de janvier 1952).

Giornale de Metafisica, numéro spécial de juillet-août 1952 consacré à Lavelle.

Lacroix (Jean), Un philosophe du consentement : Louis Lavelle, in Lumière et vie, déc. 1952.

Consentement et création, in Etudes philosophiques, 1957, no 4.

فيلسوف الحكم: آلان

أعطى، أميل شارتييه المعروف باسمه المستعار : آلان ، أعطى طول حياته مثلاً للحكيم الأصيل الذى يمكن أن نقول عنه - كما قال هنرى جوهييه عن ديكارت - أنه صاحب فلسفة الرجل «المرتاح» .. «مرتاح» لفلسفته هو . وهو كذلك كديكارت رجل عرف كيف يحيا حياة الرجل الحر .. والحرية الحقيقية هى تلك التى تمكنه من إصدار الحكم على الأمور والأشياء والناس .. «أن تحكم، أن تصدر حكمك - هكذا يقول - لا أن تتلقى ، هذه هى اللحظة الحولة التى تشعر فيها بسيادة نفسك على نفسك .. » . انها سيادة الحكم التقديرى ، وهى آلان كله ، وأن تتفلسف معناه بالنسبة له الا تقلد غيرك ، ولا حتى أن تقلد نفسك ، بل أن تعيد صناعة الفكرة الحاضرة بلا نهاية ، وأن تعيد خلقها دائماً أبداً ، وأن تناضل ضد الأحكام السابقة ، أو - كما يقول عنه « سرجيو سولى » : أن تمارس « فلسفة ذات عضلات » . لذا كانت الأحكام على «آلان» نفسه غير مرضية فى أغلبها . ولذا أيضاً كان هذا التفكير المستمر عملاً وتفكيراً رفض أن يفلق على نفسه أبواباً تكون أبواب النسق الفلسفى . صحيح أنه لم يكن على هذا قادراً ، لكن كانت هناك مناسبة أبعدته عن هذا الهدف ، حين عرضت عليه صحيفة فى مدينة روان أن يكتب لها « خواطر » مختصرة .. وحدث أن كان لهذه الخواطر نجاح كبير ، مما دعا « آلان » الى أن يستمر فيها الى أن عرف الطريق الذى يجب أن يسير فيه .. لكنه لم يفعل هذا دون أن يسيطر عليه بعض القلق ازاء ما كان يمكن أن يحكم عليه أستاذه « لانيو » بسبب هذا المنهج .. الأمر الذى دعاه الى أن يفضل اتباع طبيعته التى كان عليها ، الا وهى « فلسفة الحكم » .. على كل شيء : على السياسة ، والتعليم والجمال والدين .. بدلا من أن يرسم نظرية أو نظريات فى القدرة على الحكم . فالنظرية فى رأيه ليست فى ذاتها أكثر من « نظارة » تسمح برؤية أدق وأحسن . أما الحساب والفرص والقانون ، فهى أدوات تمكنا من فهم الحقائق ..

Alain

فإذا شئت أن تعرف جيدا ، فعليك أن تنظف زجاج نظارتك .. اقصد أن تجرى جردا لأفكارك ، لكن انظر من زاوية ولا تظن أنه سوف تظهر في أفكارك أشياء غير الدنيا ..

ذلك أن موضوع كل تفكير حقيقى لا يمكن فى الواقع إلا أن يكون هذا العالم .. فنحن لا نفكر لنخرج أفكارا أيا كانت ، بل لنصور العالم من خلال أفكارنا هذه ، ولو حتى لكى تؤكد اتساقنا مع أنفسنا ، ولتؤكد اتساق الكون كله . فالحقيقة الواقعة — على عكس الحدث الطارئ الذى لا يكون إلا معطى غير قابل للتفكير — توجد عند نقطة تقابل تجارب كثيرة متعددة ومتقابلة ، تفترض جميعها فكرة موجهة . ونحن لا نستطيع البدء بالوقائع ، بل يجب أن نصل إليها فى النهاية . وكما رأى ديكارت حقا ، لا نصل إليها إلا بأن نتشكك فيها ، فالحكم معناه أولا رفض ومعناه إعادة الشيء أو الأمر إلى حقيقته باستمرار ودائما . والخفا هو حالتنا الطبيعية . الخطأ ، أو الخلط ، أو عدم التماسك ، أو التحرك فى الأفكار ، اذ يكفى أن تفتح عينيك حتى تدخل البلبلة فيك . والحكم على الأمور معناه قبل أى شيء إعادة مظهر الأشياء إلى وضعها الصحيح ، ومعناه أيضا أن ترفض الخطأ . فالإنسان فى الأصل عبد « للوطن » ، أو للمدينة (فى معناها اليونانى) ، حيث لا يتميز كثيرا عنه كما لا يتميز الطفل عن أمه مادامت تحمله فى أحشائها . وينحصر تقدم المدنية بالنسبة للإنسان فى أنه ينسأخ من حياته اللاشعورية التى لا يشعر فيها بذاته ووجوده وكيانه ليلحق بحياة الومى بالذات ، ولبصل إلى التفكير الحر الذى تزداد فيه نسبة الحرية باطراد .. وإذا كان الجسد يربط صاحبه بالجسد الاجتماعى بكل صور الفريضة والتقاليد والعقيدة ، فالمجتمع سابق على الفرد ، كما أن الفريضة سابقة على العقل . لكن الإنسان يتحرر تدريجيا ، وهذا التحرر من عمل الشك ، أى من عمل الحكم على الأشياء . فالتشكك معناه وضع فرديتك الخاصة فى مواجهة الضغوط الفريضية أو الجماعية ، أى معناه الحكم .. والبشرية توجد دائما من جديد فى الفرد ، « الفرد الذى يفكر ضد المجتمع النائم » ، ذلك هو التاريخ الأبدى ، ودائما ما يكون لدى الربيع نفس الشتاء ليقضى عليه .

من هنا كانت الأهمية التى يوليها « آلان » دائما للسياسة ، فالفيلسوف الحق عبارة عن مواطن ، أى أنه « جدرى » (راديكالى) ، والجدرى ، طبقا لعنوان أحد كتبه المشهورة ، يكون ضد السلطات ، لكن ليس بمعنى أن عليه أن يهدمها ، بل لابد له أن يحكم عليها . ففلسفة « آلان » ليست فلسفة فوضوية ، بل وقد قيل عنه أنه المحافظ الوحيد فى عصره . والواقع أن فى رأيه أن من الأفضل أن يكون هناك ظلم من أن تكون هناك فوضى ، لأن كل خلل

يكون مصدرا لظلم متعدد واكثر خطورة من ذلك الذى يكون موجودا من قبل أن يوجد هذا الخلل ويراد القضاء عليه . لذا تجب الطاعة دائما ، لكن طاعة الجسد لا تعنى ، ولا ينبغى أن تؤدي إلى خضوع الروح أو العقل ، وإذا كان الحاكم المستبد يريد أن يوافق الناس على طغيانه ، فإن على العقل أن يرفض ذلك وإن يلفظه . والحق أن هذا هو التمييز بين الجدرى وبين السلطة المؤقتة التى تمتلكها الحكومة والسلطة الروحية المكونة من الروح والعقل فحسب ، والعقل يظل ذا سيادة مادام يصدر الأحكام ، واحتقار السلطة المؤقتة أو الحكم التعسفى ، مع الطاعة ، هو قمة الحياة الكريمة . وإذا نظرنا إلى واقع الأمور اليوم لوجدنا أنه بفضل نظم الامتحانات والمسابقات ، تحكم الأمور طبقة متميزة ممتازة ، وهذه الطبقة هى أحسن الموجود ، واحلال أخرى محلها أمر عديم الفائدة بل أمر ضار . والشر عند الطبقة الممتازة لا يأتى من كونها موجودة ، بل يأتى من وضعها كصفة ممتازة ، فكل فرد يفكر طبقا لطبيعة المقعد الذى يجلس عليه ، ومن خصائص الدين « يجلسون جيذا » على مقاعدهم ، تقصد أولئك الذين يوجدون فى السلطة ، أنهم يفكرون تفكيرا رديشا . . وقد يفعل غيرهم كما يفعلون ، أن هم وجدوا على نفس المقاعد . والواجب اتخاذها لا يكون نزاع هذه الطبقة لاحلال أخرى محلها ، بل يكون الحكم على أعمالها دائما وبلا انقطاع ، أى أرساء رقابة عليها . ونحن ننسى - فى تحليل السلطات - شيئا أساسيا هو ما نسميه « المراقب » ، وهو الذى يعبر وجوده عن الروح الراديكالية أو الجمهورية الديمقراطية . . والتصويت فى الانتخاب يعنى إصدار حكم ، ويعنى أرساء رقابة . وأعضاء المجلس النيابى مندوبون يرسلون إلى باريس لرقابة السلطات . ويأتى العيب من أنهم فى أغلب الأحيان ينسون مهمتهم ، ويفقدون عادة الحكم بعد أن تكون قد استولت عليهم هيبته بصفته ممثلين للشعب ، خاصة حين ينضمون إلى جانب الحكومة . من حسن الحظ أن توجد انتخابات تراقب بدورها وتصدر الأحكام بدورها ، وتعيدهم « إلى رشدهم » . هذا هو المذهب الذى أعلن « آلان » نفسه كآخر ممثل له . .

والراديكالية (الجدرية السياسية) هى الوجهة السياسية للإنسان ، حيث يكون الإنسان موضع الاهتمام الحق فحسب . . بمعنى أننا يتعين علينا أن نعيد الإنسانية بدلا من أن نعبد المجتمع . فحيث يأتى الإنسان من « حالة الطفولة » ، نجد أن من الضرورى أن تخرج الفكرة من الطبيعة . غير أنه من حسن الحظ أنه يوجد شيء يحمل الإنسان إلى حالة التقوى والاعجاب ، هذا الشيء هو « الجمال » . فالدين تفكير فى العمل الفنى ، كما أن الفلسفة تفكير فى الدين ، كل انفعال مردول ، والفن يولد من مجهود يبذله الإنسان ليعبر به عن مشاعره وأحاسيسه دون أن يبعث القلق فى نظام البشرية . وكل فن عبارة

غن « احتفال » ، أى سيطرة على العواطف الجارفة ، يبدأ بتدريب رياضي يرمى الى السيطرة على الجسد . والتأمل في « الاحتفالات » بقصد الكشف عن المعاني أمر يعنى ان تكون « متدينا » ، فالدين تفكير ينمو بعد ان يبدأ « بالجمال .. » ولقد أريد القول ان الانسان اقام لنفسه اصناما لانه كان متدينا . وانا اقول بالآخرى ان اول تأمل كان موضوعه صنما ، وان الانسان كان متدينا لانه جعل لنفسه اصناما ، وكان لابد ان نأخذ في حسابنا قوة الاشارة التمثيلية في هذه (الاصنام) ، وان نخترع الاساطير لنفسر بهما الجمال ، ولقد أنشأ الانسان المعبد اول الأمر ، ثم جاء الاله ليسكن في هذا المعبد ، وبهذا المعنى نستطيع ان نقول ان التعليم عبارة عن تدريب على الجمال وعلى الدين ، لكن بشرط أن نفهم جيدا « أن عبادة الانسان هي الديانة الحقيقية » . لقد سبق ان قال أوجوست كومت بهذا ، فذهب الى ان الانسان لم يصبح انسانا إلا من خلال عبادته للموتى العظام ، وقال ان البشرية لاتعرف في العالم ائمن من انشاء الأعمال الثقافية العليا ، في كل الأزمنة والعصور ، وفي كل مجال ومكان . ومن واقع فكرة ان الاشتراك الفعلي الحقيقي للبشرية فيها يفوق كثيرا ما يمكن توقعه من قدرات كل فرد على حدة . . « والفردية » عند « آلان » جوهرها ان الفرد يظل حيوانا في صورة انسان ان هو لم يعبد « الموتى العظام » ، وادى لهم فروض الولاء بتخليدهم في أعمال ادبية وفنية عظيمة . هذا مبدا اساسي من مبادئ « آلان » ، يكتمل ان أنت اضيفت اليه حقيقة هامة فحواها ان المدرسة مكان يجب الا يجرى فيه تعليم جيل جديد مبادئ المجتمع ، كما كان يقول ديركهايم - اى - تكييفه بمجتمع ما ، بل هي مكان تصبغ فيه الجيل بصيغة انسانية شاملة ، بان تدبجه في تاريخ الانسانية . لذا كان لكبار المفكرين والادباء علينا حقوق ، هي ان نقراهم ، وان نتأمل فيما كتبوا . وترجع قوة البشرية الى هذا الجمهور الابدى الذي لا يموت ، جمهور الادباء والمفكرين ، لا الى فرد معين ، لان الفرد ليس الا انسانا في لباس حضوري .

من هنا كان موقف « آلان » ازاء المسيحية . انه الرجل الذي كان يقول عام ١٩٤٥ لفردريك لوفيفر ، بروح حرة طليقة ، مناهضة لرجال الدين : « لابد من ان نعترف ان الشيء المتين في عهدنا ، الشيء الذي يحوى تفكيرا حقا ، هو المسيحية ، بل واقول الكاثوليكية » . ولما كنت قد اشرت الى هذا الحوار في احد اعداد صحيفة « لى موند » كتب الى « آلان » يوم ٥ مارس ١٩٤٨ يقول : « واما عن الغاتمة التي انتهيت اليها فاني اوافق عليها ، وعلى تلك الاشارة الى حوارى مع لوفيفر ، وهذا شيء سبق ان كتبتة اكثر من مرة ، اذ انى ارى ان الكاثوليكية كمذهب براجماتى يؤدي الى خلاص الانسان لاختلا

فيها » ، وهذا يعنى فحسب أن المسيحية حقيقة من حيث أنها أنسائية بحتة ، مادامت تعرف كيف تستخدم القوانين التى تحكم العلاقات بين الجسد والروح : فالذى يصلى مستجاب دائما ، إذ أن الوضع الذى يتخذه حين يركع على ركبتيه ينتج فيه بصورة آلية حالة من الارتخاء والهدوء والراحة . وحقيقة الدين ليست الا حقيقة شخصية اسطورية فعالة بطريقة براجماتية . . الامر الذى يعنى اجمالا أن هذه الحقيقة ليست حقيقة . . « أن الفلسفة حقيقة كل دين » .

هذا هو « آلان » ، الذى جعل من « الحكم النقدى » ديناً له ، وكان تلاميذه فى مدرسة هنرى الرابع يسمونه : الانسان ، فقد كان تعليمهم كيف يكون الواحد منهم انساناً بشراً ، أى مخلوقاً يعيش سعيداً تأتى له السعادة من حيث أنه يفكر ، إذ أن التفكير ، شأنه شأن السعادة ، منعش ومجدد ، منعش ومتجدد . . وكل ألم يأتى من عاطفة جارفة لحدود ولا رابط لها ، ولذا يصبح الألم موتاً ، لكن الفعل الذى يبلغ اقصاه فى صورة تفكير عملى هو الحياة . هذه الفلسفة فلسفة الحكم التقديرى والنقدى ، تنتهى هكذا الى فلسفة للسعادة وللحياة السميدة . على أنه حين نبدأ التفكير ، لابد أن نتعلم الانموت . والروح لا تكون قوية ببراهينها ، بل تكون قوية فى داخلها ، وهذه القوة الداخلية هى التى تدفع ببراهينها دائماً الى أن تتدفق . ألم يقل « آلان » - كما سبق أن قال جوريس « ابن الأرض مباشرة » - وبصفته هو الآخر ابن الأرض ، أنه يحب منظر الأشياء وتتابع الساعات والفصول ؟ أن من الممكن أن نطبق عليه ما قاله عن « المنبر الاشتراكي » - يقصد الاشتراكيين بصفته ممثلين للأمة ، أن نصيبهم كان الحكم على هذا الحكم الذى ينادى به بصفته « ملك هذا العالم وابن الله » .

إنها فكرة بطل رباع ، ربما أراد أن يظل على سطح الأرض ، وهو التفكير الذى أمكن أن يقال عنه أنه ممثل « شرطة الروح والعقل » ، ولو أن قيمته تتجلى فى تلك الأزمنة التى لم تعترف به .

المراجع

ALAN, *Propos d'Alain* (2 vol.) (Gallimard).

- *Propos sur le bonheur* (Gallimard),
- *Eléments de philosophie* (Gallimard).
- *Idées* (Platon, Descartes, Hegel, Conte) (Hartmann).
- *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* (Hartmann).
- *Entretiens au bord de la mer* (Gallimard).
- *Éléments d'une doctrine radicale* (Gallimard).
- *Système des Beaux-Arts* (Gallimard).
- *Propos sur la religion* (Rieder-Presses Universitaires de France).
- *Les Dieux* (Gallimard).
- *Morceaux choisis* (Gallimard).
- *Philosophie* (2 tomes) (textes choisis par Mlle Drevet, Presses Universitaires de France).

Sur Alain :

- BENEZE (Georges), *Généreux Alain* (Presses Universitaires de France).
- BRIDOUX (André), Alain (coll. "Philosophes", Presses Universitaires de France).
- LACROIX (Jean), *Itinéraire spirituel* (Blout & Gay).
- MAUROIS (André), Alain (Domat).
- MONDOR (Henri), Alain (Gallimard).
- PASCAL (Georges). *Pour connaître la pensée d'Alain* (Bordas).
- *Alain éducateur* (Presses Universitaires de France).
- Nouvelle Revue française*, septembre 1962. *Hommage à Alain*.
- Revue de Métaphysique et de Morale*, no 2 de 1952 consacré à Alain et Lagneau.
- Mercure de France*, octobre 1949 (article d'HYPOLITE sur l'existence, la valeur et l'imaginaire chez Alain).

فردينا آلكنيه والسرياليه

يعتبر آلكيه - بمعنى معين - أكثر فلاسفة عصرنا هذا تقليدية في مجال الميتافيزيقا . انه فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ، طالما كتب تاريخها كفيلسوف ، ومنهجه الفلسفي في كتابه « تاريخ الفلسفة » هو الذي سمح له بان يأخذ على عاتقه ما سبق ان اكدته الفلسفة دائما ابدا وكما يراها هو . ذلك ان الابنية المنطقية والنظريات تختلف من فيلسوف لآخر ، ولكن الابنية الذهنية تتشابه ، بمعنى ان جميع العقول البشرية تتقابل ويرتبط بعضها ببعض في تجربة اساسية معينة (والحق ان هذه التجربة سلبية أكثر منها ايجابية) مع الوجود . هذه التجربة مع الوجود ، وجدها آلكيه بوجه خاص عند كل من ديكارت وكانت ، بصفتها استاذيه ، ولطالما حاول جاهدا استخلاص ما هو مشترك لديهما . « فتأملات » ديكارت حقيقة تماما ، ولكي نمارس الفلسفة لابد وان نستعيدنا وان نتخذها لحسابنا . لكن لا يعني هذا ان آلكيه فيلسوف مثالي ، بل انه يرى انه يكفي ان نفكر في فكرة التجربة باعتبارها فكرة فلسفية ، حتى نفهم انها تدفع بنا الى تجربة مطلقة ليست ولن تكون ابدا مجربة بصورة مطلقة . ان كلمة « تجربة » تشير هنا الى عنصر غير قابل للعزل من سلبية حاضرة في كل معرفة انسانية . وجوهر الفلسفة الكانتية لم يكن قائما في تحديد المحتوى الموضوعي للمعرفة ، بل اظهرنا على ان هذا المحتوى ليس هو « الوجود » . واذا كان « كانت » يستخلص كل علم من العالم فهذا في نهاية الامر لمعرفة ان العالم لا معنى له الا من خلال الوقوف على ما ليس من العالم . هذه هي حقيقة الميتافيزيقا ، وتلك هي - ان صح القول - الفلسفة التي نسيناها اليوم بعينها . ولا يعني هذا اننا نستطيع ان ندخل في تجربة مباشرة مع الوجود ، بل يعني فقط اننا نشعر دائما بانفصالنا عنه . ويقول آلكيه هنا : « ان استحالة توحيد تجربتنا دليل على انها تجربة شيء آخر ، وهي - اي الاستحالة - انما تدل من خلال افكارنا المشتركة وفي آلامنا

Ferdinand Alqué

التي نشعر بها جميعا كل يوم على ان العالم ليس هو الوجود وانما هو علامة عليه فقط . . عكذا تكون الوظيفة الحقيقية للميتافيزيقا ، وهي اظهار عدم كفاية الموضوع واشعارنا « بالحنين الى الوجود » الذي هو جوهر الانسان . على ان العالم الموضوعي في نظر آلكيه ، شأنه شأن « افيكان سبير » ، عبارة عن « خيبة امل مستمرة » ، والميتافيزيقا ، الميتافيزيقا وحدها تعطى خيبة الامل هذه معنى .

اذن فالامر امر حكمة ، لكنها حكمة لا يمكن تحصيلها او الحصول عليها الا بصعوبة ، ولو انها باقية امانا وموجودة ، ولو اننا « نراها » بصعوبة ايضا . وربما كانت المأساة الداخلية عند آلكيه نابعة من هنا ، لكن على اية حال ، فان هذا هو ما يضاف على اسلوبه الواضح « العصبى » هذه النغمة الحارة ، انما هي تلك المأساة ، وهي التي ادت بنزعه العقلية الى ان تكون دائما متوترة جدلية ونضالية . وهذا جدل ضد الآخرين وضد نفسه هو ، يحتفظ به ويؤمن على وجوده كما لو كان يخاف ان يفقده ويدافع عنه بحرارة تجعلنا نشعر بقوى خفية حاضرة امانا ، نقصد تلك القوى التي يمكن ان تضع فكرته موضع الخطر ، رغم انه يسيطر عليها . ولعل كتابه الاول المعنون : « الرغبة في الابدية » اول ما يحتاج الى تحليل نفسى طبى . فهو نتيجة جهد نابع من « تعزيم شبه سحرى » يصبو الى النقاء ، يدل على ذلك ان فلسفتي « ديكرت » و « كانت » انما هما بالنسبة له نقطة وصول ، بدلا من ان تكونا نقطة بدء ، ولكنهما يليان عنده مطلباً عميقاً في نفسه . . يدل على هذا انه جعلهما فلسفته هو بدلا من ان يفسرهما . . وما من احد اتبع تلك النصيحة الرواقية سله . . « لا تكن منتصب القامة ، بل عليك ان تعمدل من قامتك دائما » . . واذا كانت قمة القوة هي التغلب على العنف ، فما من فلسفة تكون اقوى من ذلك . . والنغمة الخاصة التي تصطبغ بها فلسفته العقلية ، راجعة الى استنادها الى سر الوجود ، ذلك السر الذي لا يمكن ان تتوصل اليه ، فكتابته عبارة عن نثر مضىء ، او ان شئت حديث واضح المعالم عن غياب الوجود ، ذلك الغياب الذي يمثل وجهه الآخر . . العذاب والقلق والحنين .

وفلسفة آلكيه فلسفة سلبية تتعدى حدود الوجود الموضوعي ، ولكنها ترفض الاعتراف مباشرة بالوجود المتعالى خشية ان يتحول الى وجود موضوعي . . ولهذا فان الدراسة التي كرسها للسريالية تبدو امانا على انها من الدراسات الوجيهة جدا . فلم يحدث ان ظهر كتاب في الفلسفة اتصف في وقت واحد بهذه الموضوعية وتلك الشخصية . ان آلكيه يرفض ان يقال عنه انه كتب عن تاريخ السريالية لان الحقيقة ان الكتاب عبارة عن قصته هو . .

أو تاريخه هو . . انه هو الرجل الذي لم يكد يبلغ من العمر عشرين عاما حين ابقظت « السمكة القابلة للذوبان » عنده مشاعر وآمالا كانت حاسمة في حياته، لأنه كان مقدرا عليه ان يجد خلالها التجربة التي وجهت حياته كلها وجهة معينة .

شاء كامي ان يرى في السريالية اتجاها الى العدمية ، واراد كاروج ان يرى فيها الاتجاه الى توكيد الانسان الاعلى . اما ألكييه فقد اكتشف فيها ما يمكن تسميته « الاغراء ، اغراء الانسان » . فالسريالية لا تدعو الانسان الى ان يتأمل في تشاؤمه : بل هي عبارة عن عطش لاترويه غير السعادة . . لان السعادة لاتبتعد عن الانسان ، انها تحقق وجوده وتحرره ، اما ثورته ، فهي رغم عمقها وبفضل عمقها ترشف من اشد انواع الحب حقيقة . . وكان المشروع الاساسي عند ألكييه مستندا الى امل ايجابي : فهو جهد يرمى الى تحقيق ماتصبو اليه ، ورغبة جامحة من جانب الانسان في ان يوجد او يلحق بالوجود ، وتعميم للسعادة بهبوط الحب العظيم الى الارض . . والسريالية تتابع التطابق بين اللذة والعقل ، بين الحياة والشعر . . والشعر لايفادها أبدا ، وهي حين تلقى بالادب جانبا ، فانها تفعل ذلك باسم الأدب نفسه . اذ ان « الأدب » جمال منفصل ، منفصل عن الحياة ، وعن الحب ، وعن امل البشرية . اما الجمال الحق - على عكس ذلك - فهو يربط بينهما ويبقى عليهما فيه هو . . والشعر في آن واحد انطولوجي وحياة ، وما هو في نهاية الامر الا المكان الذي توجد فيه حريتنا .

على انه قبل ان تطرق السريالية مجال النقد ، وقبل ان تكون تأملا ذاتيا من جانبنا على أنفسنا ، فان السريالية تقترح علينا ، وتطلب اليها ، ان « نوجد » . ولقد صاح اندريه بريتون قائلا : ان الحياة والانقطاع عن الحياة هما الحلول الخيالية . . اما الوجود فهو في مكان آخر . . وهذا المكان الآخر هو ما نسميه « فوق الواقع » ، وهو نوع من حياة أخرى تعلو على الحياة الطبيعية أو ما وراءها (او ربما حياة سفلية أخرى) ، هذا « الماوراء » بدون وجود متعال ، او اذا شئنا ، تستند الى وجود « متعال » في داخل المباطنة نفسها . وقد كتب آراجون كتابا بعنوان « بحث في الاسلوب » ، كتبه ايام شبابه السريالي ، اراد من ورائه رد دينا « الماوراء » الى الشعر . اما اندريه بريتون ، فكان يعرف السريالية بأنها « لقاء الناحية الزمنية من العالم مع القيم الابدية كالحب والحرية والشعر . . » ، وكان تمرده ضد حقيقة الحياة اليومية العادية آتية من ايمانه بفوق واقع يتخطى العالم داخل العالم نفسه ، وهو يعارض الماركسية معارضة مباشرة ، لأنه لا يمارس العمل ، بل الحب

والشعر ، والحقيقة ، والجمال ... وبالاختصار لانه ينظر الى حرية العقل على انها مصدر تحرير البشرية . والسريرية ترفض كل وجود في ذاته يفرض نفسه من الخارج ، انها الوعى ، انها تريد أن تكون وعيا ووعيا سعيدا . والهدف الحقيقى من العمل عندها تحرير الانسان من العمل ذاته ، وتوجيهه الى قيم المعرفة والتأمل واللذة ..

من هنا عرفت السريالية كيف تقوم بوظيفة الفلسفة ، الوظيفة التى أهملها الفلاسفة المحدثون . فالشعر (السريالى) وسيلة لتجريد العالم من واقعيته تماما كما تفعل الميتافيزيقا الحققة . حقا ، لو أن فلاسفة الميتافيزيقا عامة ثنائيون يفضلون ابراز التعارض بين عالم المثل وعالم المحسوس .. لكن مايميز بريتون انه بحث عما فوق الواقع فى قلب الواقع نفسه . وقد فطن بريتون الى أن العالم عبارة عن حديث موضوعى ، فوضعه فى مقابل الوجود ، وهجومه ضد العقل ، ووسائله الفنية ، كالكتابة الآلية ، والاهمية التى يوليها للأحكام ، كل هذا لم يقصد منه الا شيئا واحدا هو : تعميق متزايد الى عالم يكون أكثر واقعية من العالم المنطقى والموضوعى ، واكتشاف الحب والجمال . ذلك أن الفارق بين اللذة فى الحب وتحرك وجدان الشاعر فارق فى الدرجة فحسب ، والوفاء بالوعاء فى الحب هو نفسه الوفاء فى التعبير عن الجمال : تحقيق المصالحة مع النفس . ومن هنا يظل بريتون مخلصا لفلسفة افلاطون « الذى لا يفصل بين النشوة ازاء الجمال والنشوة الجنسية ، والذى يصف هذه الأخيرة دائما بأنها انقلاب » . وهنا أيضا تصل العاطفة الى أقصى درجات الشدة ، ويقول بريتون : « كم أود أن نسكت حين يتوقف احساننا المشاعرى » . هذا بمعنى أن آمال السريالية هو « استمرار الوعى بالذات بصورة متزايدة » .

الامر الذى لا يعنى على الإطلاق أن الفن بالنسبة لبريتون « هروب » ، لأن دلالة أعماله كلها تتمثل فى انه رأى أن الشعر هو أكثر ما فى الواقع واقعية ، بل هو واقع فوق الواقع ، وأن نزع صفة الواقعية من الحياة اليومية فى عالمنا هذا امر يخدم املا ايجابيا ، وهذا الامل هو الحلم ، وليس الحلم هروبا ، بل هو وعد ، وهو وحي « فالانسان - هكذا تقول السريالية - يظهر ويتضح فى الأحلام وآمالها العظيمة » . والتجربة السريالية تتطابق فى نواح معينة مع فلسفة كير كجارد من حيث انكارها للحقائق غير الصحيحة لكى تكتشف الوجود الحقيقى . ويلاحظ كذلك أن الوعى الدينى والوعى السريالى هما - على حد سواء - بحث عن الوجود الأكبر وشغف به . لكن « الماوراء » عند بريتون يظل « باطنا » داخليا فى الموجودات نفسها ، تلك التى تكشف لنا

تجربتها معها عن حقيقتها المظهرية ، والتي يعنى ادراكنا لها انها حضور
بالنسبة الينا . ففى كل شئ نستطيع أن نجد « علامة » حب ، نقصد ذلك
الحب الذى تمثل المرأة اعلانا عنه ووعدا له .. وهكذا فان المشروع الرئيسى
عند بريتون ينحصر فى « الوجود فى الحب » . وفى تحقيق السعادة بالحب ..

غير أن هذا الحب - ان صح التعبير - لا يمكن أبدا أن نجعله موضوعيا .
وهنا نصل الى اعمق نواحي السريالية . ذلك أن الـ « فيما بعد/ وفيما قبل »
الذى تتابعه الرغبة والشعر وآمال الانسانية ، أمر لا يمكن وصفه ، حيث أنه
خيالى بحت .. فالسريالية انتظار ، وبمعنى معين ، لا توجد نهاية لهذا
الانتظار ، ولا استجابة . بل ان انعدام الاستجابة هو الذى يميزها .. والحب
والشعر والحرية تجتمع كلها وتتخذ فى النازها : فى هذا الالغاز الذى يتصف
به الإنسان ، اذ أن الإنسان - باعتباره موجودا - هو الشئ الذى لا يمكن
تحويله الى « موضوع » ، وهو ليس اجابة عن سؤال ما ، لأنه هو نفسه
تساؤل . هذا هو المعنى الأخير للسريالية ، تلك الفلسفة التى ألقت الضوء
على جوهر الشعر ، لأنها تمسكت بأبداع شعر لا يمكن تفسيره موضوعيا ،
فالشعر هو ما يضع يده على الإنسان باعتباره حقيقة غير موضوعية ، الإنسان
فى حالة بداهته الأولى ، لابداهته المغترية .

ونحن نعرف أن العالم فى نظر فرويد غزو تقوم به الرغبة ، أكثر منه
موضوعا للحواس . اننا نجد ما يشبه ذلك عند بريتون ، فكرته التى تقول
بأن الخيالى هو ما يسمى الى أن يصبح واقعا ، تتوج سببية الرغبة ، وهى
التي تجعل الإنسان يسمى فى الواقع الى أن يحقق ما تتخيله ، والسريالية
وعى ، لكن الوعى الذى تبحث عنه هو « وعى راغب » ، الوعى الاصلى ، أى
شعور بعدم الاكتفاء ، وشعور بالانتظار . وحين تضحى الماركسية بالتمرد من
اجل الثورة تجدها تضحى بالإنسان . أما عند بريتون ، فعلى عكس ذلك ،
نجد أن الشعر يحمل ثقلا هو ثقل الانتظار ، انتظار الإنسان ويجمع ميراث
الدين . اننا لا نستطيع الادعاء بإمكان تحرير الإنسان حين نخون الجمال
والحقيقة ، ولا بد أن نجتمع بين التمرد والثورة ، وأن نحرر الانسانية ولا شك
من العبودية الاقتصادية ، وأن نعلمها كيف تواجه العالم بصورة جديدة ،
دائما متجددة « ودائما مدهوشة » ، ذلك بأن نتبع طريق الخيال ، وهو « فوق
الواقع » الحقيقى ان المبدأ الذى تستند اليه مسيرة السريالية لن يكون
العقل الذى تحدث عنه هيجل ، أو العمل الذى تحدثت عنه الماركسية : انه
الحرية ..

هكذا عرف آل كييه منذ بدء تجربته السريالية في شبابه كيف يجرب الميتافيزيقا . تلك التى عرفها عند « ديكارت » و « كانت » ، وعرف أن الكائن الحقيقى لا يختلط بالكائن الموضوعى الذى لا يمثل الا شبحه ، او ان صح القول - الاشارة الدالة عليه . الا أن هذا الشعور بالمسافة ، او بالاحرى ، بالانفصال بين الاثنين ، ليس هو بذاته التجربة الميتافيزيقية : فنحن نجرب به قدرتنا على تخطى كل موضوع ونحن نعبر الطريق الى الوجود الاكبر ، لا ذلك الوجود الذى يقف جامدا عند حدود هذا التخطى . . وآل كييه يعترف بأنه لم يقرأ ابدا بعض نصوص سبينوزا المتعلقة بالمعرفة من « النوع الثالث » وبعض نصوص بيرجسون الخاصة بالحدس دون ان يشعر بالضيق . فالزمان والمكان ، هما بمثابة جوهر التفتيب (انعدام الحضورية) والانقسام ، وهما اللذان لا نستطيع ان نتعداهما . ان هذه الفلسفة الكلاسيكية ليست لها - رغم كل شئ - تلك النعمة التى نجدها لها عند « ديكارت » و « كانت » ، انها تعيش بما فيها من رومانسية امكن التغلب عليها .

المراجع

ALQUIE (Ferdinand), Le désir d'éternité (Presses Universitaires de France).

— La nostalgie de l'être (Presses Universitaires de France).

— La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes (Presses Universitaires de France).

— Philosophie du surréalisme (Flammarion).

— L'expérience (Presses Universitaires de France).

المثالية الشخصية

عند : بيير لاشييز*
ري

لم تعد المثالية بدعة « موضة » العصر ، لكن « جوزيف مورو » يقول ان سبب ذلك هو جهل الناس بها ، وان المآخذ التي توجد ضدها لدى من قبيل الأحكام الفجة فحسب ، تلك التي تأتي من الادعاء بأن المثالية مذهب خاطيء ، في حين أنها لا تنكر وجود العالم الخارجى ولا تهبط بالوجود الى مرتبة وقائع الشعور فحسب ، ومثالية بيركلى المزعومة ليست الا واقعية ، او ، حتى تجريبية سيكولوجية . فالمثالية ليست هى علم النفس ، بل انها ميتافيزيقا . وهى لا تبحث عن الحقيقة فى المعطيات المباشرة ، اى فى الظواهر ، حتى ولو كانت ظواهر الوعى ، بل تبحث عنها فى الافكار وفيما بينه النشاط العقلى . ان فيلسوف المثالية باحث عن حقيقة الوجود ، مثله هنا كمثلى الواقعى وب نفس درجته ، لكنه لما كان يريد الوجود الحق فانه لا يكتفى بالمعطيات المباشرة والظواهرية ، ولهذا نجده يبحث عن ضمان لهذا الوجود الحق فى الفكر او فى نشاط العقل . بل انها - اى المثالية - ليست أيضا فلسفة « ماهيات » لا تهتم بالوجود ، او هى ترى فقط ان الاثبات الصادق للموجود يتوقف فى نهاية الامر - لا على الوعى الحسى ، بل على الوعى الذهنى . لذا تجد المثالية تعبيرا صحيحا لها فى التمييز الأفلاطونى بين المحسوس والعقول ، اكثر مما تجده فى الكوجيتو الديكارتى الذى يظل دائما مهددا بأن تصيبه عدوى سيكولوجية .

ذلك - اجمالا - هو موقف لاشييز - زى - اعرق ممثلى للمثالية الفرنسية . وهو يرى - كما يرى مورو - ان أفلاطون هو أبو المثالية . وليس من قبيل المصادفة ان يكون هو ومورو مؤلفين لاحسن الكتب التى كتبت عن أفلاطون ، لدرجة أنه حين كتب كتابا بعنوان : « المثالية عند (كانت) » - وهو كتاب استغرق منه عشرين عاما - كان يكرر ان الفيلسوف الحق هو الذى يستطيع اهمال قراءة « كانت » ويكتفى بقراءة أفلاطون ، او يستعير من « كانت »

Pierre Lachize-Roy

منهجه (دون مذهبه) ، ثم اشار الى ان الموضوع الاساسى الذى يجب ان تبحث فيه المثالية هو الا تجعل من الـ « انا » مجرد عنصر من عناصر الكون . بل ان تعترف لها بديناميكية خاصة بها . وهذا هو معنى التمييز بين الحدث والبناء ، هذا التمييز الذى يوضح مغزى كتابه المعنون « الـ « انا » والعالم والله » ، لان الذات اذا لم تكن غير حدث من احداث العالم ، فستكون مجرد شئ ضمن الاشياء الاخرى ، ولحظة من لحظات الكون . غير ان مجرد توكيد الحدث باعتباره حقيقة أمر له قيمة عامة وابدية ، وكل حكم — بمعنى معين — يكون حدثا من احداث الحياة النفسية ، لكن بالقدر الذى يؤكد به هذا الحكم حقيقة ما ، فانه يكون قد تفادى الزمان وبدا كما لو كان بناء له مشروعيته العامة والابدية . وكان لا يبتز يقول ان كل حكم يتناول الحكم على شئ ما ، ولكنه يخص كذلك الذات ، مادامت الـ « انا » هى الذات الخفية فى كل احكامنا ، واذا كانت احكامنا تتضمن حكما علينا ايضا ، فانها تصل الى المطلق فى نهاية الامر ، حيث ان حكمى يريد ان يكون مقبولا ساريا لدى الجميع ، ويريد ان يعترف به كحقيقة ابدية .

هكذا فان كل فلسفة ليست اذا الا دراسة لعمل العقل المفكر . وميزة « كانت » انه اوضح وحلل نشاط العقل البناء بالتفصيل ، وعيوب فلسفته تنحصر فى انها لم تعمق بدرجة كافية حضور الـ « انا المفكر » حيال نفسها باعتبار انها تكون دائما مصاحبة لجميع تمثلاتنا العقلية ، ومن واجبا هنا ان نترك الكوجيتو عند كانت لانه صورى محض ، لنذهب الى حقيقة الكوجيتو عند ديكارت . حقا ان العقل يمثل فاعلية بناءية ، لكن نشاطه الوظيفى لا يمكن تقديره ومعرفته الا فى اثناء التجربة الفعلية للعملية التفكيرية ، والمذاهب الحديثة فى البنية والصورة لا تعارض هذا ابدا اذا عرفنا على الأقل كيف نحسن تفسيرها . والمشكلة كلها هى ان نعرف ما اذا كانت الصورة معطاة كما تقول التجريبية ، ام انها — كما تؤكد المثالية — مبنية مشيدة . وبتعبير آخر فان فلسفة لاشييز — رى هى فلسفة فى العقل ، وفلسفة للوعى فى نفس الوقت . فالوعى هو فى مجموعه حضور العقل امام نفسه ، وهو بمثابة « الكشف الفعلى لوجود العقل » ، وهو ايضا يختلط وجوده بوجود العقل . . ولقد كتب الناقد الفيلسوف مالدينى ، وهو فى هذا على حق ، ان فلسفة لاشييز — رى قد اخذت تجسد ابتداء من جملة فى « الاجابات السادسة على الاعتراضات » حيث نجد ديكارت يتحدث عن « قوة التعرف الداخلى التى تسبق دائما المعرفة التى وصلنا اليها » والواقع ان مشكلة التعرف الداخلى هذه هى اللحظة الحقيقية فى كل فلسفة من فلسفات العقل .

العقل حضور امام نفسه ، وهو ايضا بناء للعالم ، وهو ليس قائما في العالم ، بل العالم قائم فيه . واذا كانت الـ « انا » هي التي تشيد عالمها ، فان المستحيل ان تؤخذ على انها « شئ » او « لحظة » او صورة مادية للشئ او شكلا من اشكال تطوره . وينتج عن ذلك ان كل عقل ينبغي ان يبني عالمه الخاص ، وتلك هي نظرية واحدة العالم التي يهتم بها لاشييز - رى اهتماما خاصا ، لانها الوحيدة التي تسمح للانسان بان يتخلص من وحدة الوجود . وهكذا جاءت افكاره من اقوى الافكار ومن اكثرها اصالة ، ولو انها ايضا - ربما كان الامر هكذا - من اكثرها قابلية للنقض . فهناك فلسفات متعددة في وحدة الوجود ، هناك وحدة الوجود التي تقوم على فكرة الضرورة كتلك التي نراها عند سبينوزا ، وهناك وحدة الوجود التي تقوم على فكرة الحرية ، ويضع لاشييز - رى فيها مذهب لا ثيل . وكلاهما يهدم الشخصية الانسانية . وكل فلسفة تضع الانسان في العالم بدلا من ان تضع العالم في الانسان ، هي في الواقع فلسفة في وحدة الوجود ، مادامت - حتى حين تحاول الحفاظ على حريته - تجعل منه حدثا تحدد الأسباب او مرحلة انتقالية في نمو عضوى . فالوسيلة الوحيدة لانتقاذ الاستقلال الذاتى للفرد هي ان تقبل ونوافق على « كثرية العوالم » . . فقبول فكرة عوالم كثيرة كثرة العقول لا يؤدي في نهاية الامر الى الـ « انا » وحيدة الانعزالية ، مادام كل فرد - في حديثه مع الله - يستطيع ان يدعو الآخرين الى الدخول معه في نفس حركته نحو الله ، او بالأحرى الى ادخال الله الى نفوس هؤلاء الآخرين . وهنا « يكون على الجميع مسئولية متبادلة في تحقيق مصير يكون مشتركا بينهم ، رغم تعدد عوالمهم الفردية تعددا يمكن الا يكون مشتركا الا على أساس ، وبشرط وجود هذا التعدد ، وباعتباره أساسا وحيدا ممكنا لذاتيائهم المتبادلة فيما بينهم » . على ان بناء كل عالم من تلك العوالم لا يتم مصادفة ، بل انه يتم طبقا لهدف روحى ، وبناء على غرض تنظيمى وقواعد عامة عالمية . فاذا كان العالم هو حلمى ، أو تصورى ، فانا حالم أو متصور . هكذا قال لاشلييه ، وانعدام التماسك في الخارج يعبر عن حالة الجنون في الداخل ، والعقل المكون يبني عالما متينا متماسكا ، ويتولد الاتصال من قدرة كل فرد على ان يكرر في نفسه العمليات التي يقوم بها الآخرون . والقدرة على التكرار الروحى غير المحدود معناها حضور الأبدية فينا .

ونظرية الـ « انا » البناءة ، نظرية جوهرية ، ولو انها لا ترضى الانسان رضا كاملا ، بل هي تتضمن « انا » تتلقى قدرتها على البناء من مصدر آخر وفيما وراء الإرادة البناءة التي يحرص عليها كانت ، هناك ارادة الـ « انا » او ارادة الامل التي يحرص عليها بلوندل . الم يجعل افلاطون الوجود والمعرفة

معلقين على فكرة الخير ؟ اننا اذا جددنا فلسفة « كانت » في مذهب نشاط روحى داخل العالم لكانت هذه الفلسفة غير كافية : فدراسة المباداة الروحية الملموسة تؤدي الى ضرورة تخطى حدود الـ « أنا » المنظمة للعالم في اطار حقيقة متعالية . « ان احساسنا بعدم الكفاية - كما يقول لاشييز رى - ليس الا نداءات دائمة للتحويل والرغبة في الاكتمال (والتحول ورغبة الاكتمال لا نمتلكهما ولا يتوافران عندنا ولكننا نستطيع ان نحصلهما وحدنا) . فنحن نستهدده ان يعاد خلقنا وتغيير صورتنا .. فلقد تعبنا من لعب دور الالهة ، واصبحنا مجرد مخلوقات . وحيث نهبط بالعقل الى مرتبة قرّة تنسج العالم و « تبنى الارابيسك » او « المتنيمات » كما فعلت مثالية برونشفيج ، او اية فلسفة على غرارها .. تعطينا شعورا بان العمل الذى يتم عمل فارغ وغير كاف . فى هذه الفلسفة « العنكبوتية » نجد ان حقيقة وجود العقل هى التى تتعرض للخطر : حيث ان العقل يوجد وراء ما يقوم ببنائه ، ولا يصبح شيئا آخر غير قوة تبدأ وتعود فتبدأ البناء الى ما لا نهاية . اما آراء لاشييز - رى - على عكس ذلك - فانها تستند الى واقعية العقل . وتتجلى عظمة الانسان فيها لا فيما يستطيع ان يفعله ، بل فيما يستطيع ان يصيره ، فكل نصر يحققه العقل لا قيمة له الا بقدر ما يظل دائما بحثا وتفتيشا عن النصر ..

لذا نرى لاشييز - رى يوضح عمق الهوة بين الافلاطونية والمسيحية فى الكتاب الذى شرح فيه افلاطون ، ويقول هنا انه اذا كان افلاطون قد « تملك » فكرة الخير ، فانه لم يعرف روح حب الله ، فى حين انه - بينما لم تقدم المسيحية فلسفة جديدة نجدها وقد جاءت « بانسان جديد » انه مطالب روحية جديدة . وحيث ان الفلسفة لا تغفل اكثر من ترجمة مطالب الروح فان الذى جاء به المسيح هو تطوير للفلسفة ، « مادامت الحكمة القديمة لم تعترف بهذا الانسان الجديد » ، وهو انسان الحب . والحب عند قدامى اليونان هو امل الادنى فى الأعلى ، وهو من خصائص المخلوق الناقص . اما فى المسيحية فالحب فيها يسير فى اتجاه عكسى ، بمعنى ان الحب هبة حرة قد تسير نحو الأدنى . وبصورة اوضح وادق ، فان حركة الحب فى المسيحية مزدوجة : فاذا كان من غير الممكن ان يوجد « التالف » فى الافلاطونية الا بقوة منظمة ، فانه يوجد فى المسيحية بالله الذى يقدم نفسه للانسان والذى يقدم الانسان له نفسه باعتبار انه اله شخص . والصورة الكاملة للتألف هى تبادلية الحب (بين الله والانسان ، او بين الانسان والانسان ، وبين البشرية والله ، والله والبشر) ، على ان تبادلية الحب هذه تجعل الحب نفسه لدى الانسان حبا صاعدا ، وتجعله عند الله حبا نازلا . وحب الله ، على عكس كل فلسفات الحكمة القديمة التى تثقل الدائرة على نفسها ، وتبحث عن كفايتها هى - هذا الحب يريد

تبادلية العطاء ، لا لأنه يعبر عما أدانه برونشفيج ثم سبينوزا تحت اسم تمزق
« التبادلية » ، بل لأن « الرد باللامبالاة » على الطيبة والتضحية والعطاء
الخالص وبد الفوئ هو دليل نكران الجميل ودليل قصور فى الروح التى
لا يحملها حب الخير على الاىثار والتى لاتستطيع ان تتخلص من الالم الا اذا
توقفت عن الحب .

هذه الفلسفة هى بالضبط فلسفة فى « المثالية الشخصية » ، وهى
حوار بين الفرد والشخص الالهى او الذات الالهية التى تجتمع حولها كل
الاشخاص ، ومسيرة هذا الحوار هى التى يجب ان ندرسها . ولقد كان
لاشبيز - رى من انصار ما اسماه « الميتافيزيقا الهزيلة » . . هذا لانه لم يكن
يتسامح حقاً. ازاء فلسفات التاريخ التى تهبط بكل فرد ، فى بساطة ، الى
لحظة الانحطاط ، وكان قاسياً ايضاً ضد المفامرات الميتافيزيقية التى طالما
اساءت استخدام نزعة التشبيه حتى اضافت « الروح » الى الأشياء والبهائم
والعالم نفسه . ذلك انه اذا كانت الروح وعياً بالذات ووجوداً يشعر بوجود
نفسه ، فانه حيث لا توجد روح بالمعنى السليم ، لن يكون هناك وعى . . ومامن
شك فى رايه ان فلسفة تايهارد شىء لا يحتمل . وكان يعتقد ان الفيلسوف فى
حاجة دائماً الى ضرب من التقوى الديكارتية ، وان النظرية المسماة بنظرية
الحيوانات الآلات صمام أمن ضرورى ضد الجنون . هذا فى حين ان الصفة
الكبرى التى يجب ان يتحلى بها الفيلسوف هى اتساق فكره وصرامته .

المراجع

LACHIEZE-REY (Pierre), L'idéalisme kantien (Presses Universitaires de France; 2e éd., Vrin).

— Le moi, le monde et Dieu (nouv. éd. revue et augmentée, Aubier).

— Les idées morales, sociales et politiques de Platon (Boivin).

-- Réflexions sur la portée ontologique de la méthode blonde-lienne (Nouvelle Journée, no 22).

Sur Pierre Lachière-Rey :

MOREAU (Joseph), La conscience et l'être (Aubier).

العقل والتاريخ

كما يراها : إريك فيل*

تشكل الثلاثية التي كتبها إريك فيل من عام ١٩٥٠ الى ١٩٦١ عملا فلسفيا رئيسيا من أعمال عصرنا هذا وهي : منطق الفلسفة (١٩٥٠) ، الفلسفة السياسية (١٩٥٦) ، وفلسفة الأخلاق (١٩٦١) ، ولما كان قد سبق له ان تقدم برسالة للدكتوراه (١٩٥٠) كرسها لدراسة « هيجل والدولة » فقد نظر اليه أحيانا على انه هيجلي ، في حين انه في الواقع يعتبر « أرسطو العصر » .. أبو أرسطو الذي قرأ « كانت » وتأمل فيما كتب ، وفهم ما قرأ . وكتب عنه بدوره كتابا مرموقا . على ان الامر الذي يميز فيل خاصة هو تشدده ودقته التي تصل به الى اقصى الحدود ، انه لا يبحث عن اصالة خاصة ، باعتباره انه ذهب الى ان الحقيقة شيء سطحي عادة ، وان الفلسفات لا يمكن ان تنصف بالاصالة الا بقدر ما تكون عليه من خطأ . لذا كان له أسلوبه الخاص في التفكير رغم المظهر القاتم للتعبير اللغوي عنده ، وهو أسلوب يربطه تمام الربط بمبدئي الشجاعة والحذر في آن واحد .

كان كتابه الأول فنيا دقيقا عميقا عسير الفهم ، في حين جاء الكتابان الثاني والثالث على درجة ظاهرة من السهولة .. والواقع ان الموقف الفلسفي في الأجزاء جميعا هو بعينه ، فإريك فيل يريد ان يوضح ما تمثله الفلسفة للإنسان العيني .. والشئ الذي يحتفظ به من فلسفة هيجل هو التطابق بين الفلسفة والتاريخ .. ودور الفيلسوف هو ان « يصف التاريخ » وهو عنده نتاج الإنسان . وممارسة الفلسفة معناها فهم التجربة بدلا من الاكتفاء بالعيش فيها . والمقل عنده ، كما يفرضه هنري نيل ، لا يستطيع امتلاك نفسه ، الا بالفعل الذي يستقبل به الماضي لكي ينفتح للمستقبل . وما كان عمق الواقع مجالا مجردا للطبيعة ، بل هو تاريخ يتطور قدما ويريد ان يفهمه

Eric Weil

الناس بصفته هذه . غير أنه على عكس هيجل ، في أن الذات المتطورة ليست هي التاريخ ، بل انها هي الانسان أو الفرد أى الشخص العيني . . فهناك معنى للتاريخ ، وهناك اتجاه للتاريخ ، لا يفهمه ولا يدركه الا الفرد الذى يخلقه او يبدعه .

على ان الفلسفة تنتج من اختيار ، ومعنى معين ، من اختيار مضاد للطبيعة . والحالة الطبيعية للبشر هي الحرب ، لكن الانسان هو ذلك الكائن الذى يقدر على رفض هذه الطبيعة في نفسه ، او على الأقل ، هو هذا المخلوق الذى يستطيع الوقوف في وجهها ويتخطاها . . والوسيلة الوحيدة التى نتخلص بها من العنف هي التكلم ، والنقاش ، والحوار ، فالانسان حيوان متكلم اكثر منه حيوان عاقل ، او بالاحرى ، هو ليس بعاقل الا لانه يتكلم ، وهذا هو قدر البشرية الذى ووجهت فيه بأن تختار بين طرفين : اما البقاء وسط الطبيعة ، أى البقاء في حالة الحيوانية ، أو الوقوف موقف المعارضة ، وموقف النضال ورفض العنف ، والتكلم أى ان يصبح الانسان فيلسوفا . وحتى حين تعرف انك ذو قوة غاشمة ، وحين تعلم وتفهم نفسك كممارس لها ، تدل وتبرهن على أنك « غير طبيعى » ، او على أنك « عقل » . وحياتك السياسية هي الوساطة المحسوسة التى تسمح لك بأن تقيم نفسك ككائن عاقل . والانسان المواطن هو الذى يرتفع من الفردية ومن الخاصية المتعلقة بذاته وحده الى عالمية العقل . لانه لم يعد يريد خيره هو ، بل يريد الخير العام ، وحسب قول جان چاك روسو ، تختفى منه الإرادة الخاصة وتظهر لديه الإرادة العامة ، أى إرادة العموم والعالمى . وحين تطيع القوانين ، تكون قد اصبحت مفكرا منطقيا ومفكرا عقليا وعاقلا ، وتناقض الانسان يأتى من أن التفكير العقلى ياتيه بالضغط ومن الدولة ، ولذا لم يكن ثمة داع لاختراع علم الأخلاق ، فهو موجود قائم . . او بالاحرى ، توجد أخلاقيات محسوسة ، خاصة تجسد العالمية بطريقة فعالة ، ولو أنها جزئية غير مكتملة . ودور الأخلاق الفلاسفية ينحصر في تنظيم الأخلاقيات التاريخية والتقليدية وصبغها بصبغة عالمية ، وتاريخ الأخلاقيات الخاصة لكل شعب على حدة ليس الا مرحلة ما قبل تاريخ العقل . اما فلسفة الأخلاق - كما رأى « كانت » - فهي مشكلة لا تدعو للعمل أو للفعل ، بل هي تسمح بالرقابة عليه فحسب . واذا كانت الفلسفة تفترض مسبقا اختيارا اساسيا لصالح العالمية ضد العنف ، فهي مع ذلك لا تقضى على طبيعة الانسان . . ولكي تكون فيلسوفا عليك بالعمل الدائب ، بالعمل الذى يتخذ صورة مزدوجة قائمة في أن لك احتياجات ، وأن عليك عملا تؤديه . والانسان الذى لم يكتشف أن جوهره قائم في عقله المفكر هو الذى يتطلع أن يكون عاقلا . والحياة المعنوية الأخلاقية هي حياة الانسان بأكمله ، أى الدكاء المفكر والرغبة

باعتبار انهما تحت رقابة العقل ، لكنه عقل لا بد وأن يظل حيا ، وأن يسمح بالحياة لما يراقبه والا أصبح فارغا من المحتوى لا عمل له . . بل وأصبح عاطلا . ويرى اريك فيل هنا - على عكس ما رأى « كانت » ، وكما رأى أرسطو - أن من الضروري القول بأن هدف الأخلاق هو السعادة ، لكنها السعادة التي تقدمها الأخلاق ، أى سعادة العقل في كائن فان . لذا لم تكن السعادة اشباعا للرغبات . إذ تدل التجربة العامة على أن هناك أشخاصا يشبعون رغباتهم لكنهم غير سعداء . وعكس ذلك صحيح ، بمعنى أن هناك أشخاصا سعداء لكنهم لا يشبعون رغباتهم ، فالسعادة الفلسفية الحقة ليست هى اشباع حاجات حيوانية فينا ، بل هى العيش وفقا للعقل . والأخلاق تنبع من حالة من القلق ، ومن عدم الاشباع والرضا ، ومن ارادة التطابق مع الذات ، ولكنها فى الواقع ، أن لم يكن بطبيعة الحال ، لاتؤدى الى المطلوب تماما . فهذا الجهد الذى يبذل من داخل العالم التاريخى من أجل سيطرة العالمية له اسم : أن اسمه هو العدالة : وفلسفة الأخلاق تمثل هذا الحديث « حديث الكائن الذى يعمل ، والذى ينشئ مفهوم العالمية ابتداء من صبغ نفسه وغيره بصبغة عالمية تاريخية تظل خاصة به » . لذا كانت فلسفة الأخلاق هذه جزءا من الفلسفة فحسب ، أو بالأحرى طريقا يوصل الى الفلسفة ذاتها ، وهى فلسفة تعمل وحدها ، وحدها فقط على تحقيق « الحديث المتسق » تحقيقا كاملا .

والقضاء على العنف هو نقطة بدء الفلسفة وهدفها الأخير ، فالإنسان يستطيع أن يتميز « بأنه حرة إما من أجل العقل ، وإما من أجل السنف » . ومهما تكن أهمية العمل - وهى أهمية عظيمة - فهو ، أى العمل ، غير قادر على تبرير أو تفسير كل شيء ، لأن « الكلمة » لا يمكن أن تنحصر فقط فى دائرة العمل . . وإذا كان الهدف النهائى للبشرية - حسبما قال هيجل - هو التفاهم المتبادل ، فإن التفاهم لا يتم إلا بين أولئك الذين يتمكنون من تخطي طبيعتهم الحيوانية ، والتوصل إلى حقيقة كيانهم ، إذ لا يوجد حديث تفاهمى إلا بين الأفراد « الحقيقيين » . والمثل الأعلى الفلسفى هو العالم الذى لا يلجأ الى العنف ، أو على الأقل ذلك الذى لا يمكن أن يبقى فيه العنف الا فى دائرة التعامل بين فرد وفرد ، لكن داخل عالم متماسك ، وفى طبيعة تخضع للعمل ومن داخل مجتمع منظم تنظيما عقليا . والفلسفة عبارة عن تشييد « حديث متماسك » هدفه الحكمة الكبرى ، تلك التى نراها فوق كل « حديث » أو بالأحرى ، هى « وحدة الحديث » مع الموقف الذى يسمح للإنسان أن يعيش حديثه وأن يحقق فى اطار الجماعة « رجالا حقيقيين » ، الذين هم معنى وجوده هو - صحيح . أنه لا توجد فلسفة واحدة ، بل توجد فلسفات ، كما أنه لا يوجد « حديث » واحد ، بل توجد « أحاديث » . لكن فى وسعنا أن نضمن أساسا مشتركا لمختلف الأحاديث الخاصة ، أو ، بتعبير آخر ، بدلا من

ان تكون الفلسفة نظرية الكائن الأكبر ، نجدها تقدما ونموا للوجوس أو للكلمة
الالهية ، وهى ليست أنطولوجيا بل هى منطق الأحاديث الانسانية ، اذ ان
الحديث لا يمكن ان يكون خارجا عن العقل المفكر ، بل هو حركته .

فاذا كان الانسان قد اختار الاخلاق ، اى العدالة والسلام : فان فى
استطاعته ان يفكر فى نفسه منخرطا فى موقفه العينى المحدد من وجهة نظر
عامة او شاملة : وبتميز آخر ، يستطيع ان يتفلسف ، و « التفلسف » معناه
معرفة مختلف **المواقف** التى يستطيع ان يتخذها ، ويتخذها بالفعل ، خلال
حياته الوجودية : معرفته بالحقيقة لا معقولة تصرفاته - اليقين - الجدل
.. الخ . والواقع ان المواقف تكون دائما غير نقية ، اى مختلطة ، وهى هنا
وبهذا ذات اعداد لا نهائية غير محددة ، لكن فى الامكان تقسيمها وتنقيتها ، وإن
صح القول ، تخليصها بعضها من بعض من حيث « خصوصيتها » والموقف
النقى الذى يعرف نفسه بنفسه هو « مقولة » بالمعنى السليم الواضح .
فالمقولة هى الشيء الذى يوضح ويحدد الموقف فى حديث متسق . ولقد كان
كلام الفلاسفة الى اليوم قائما فى توضيح مختلف المقولات المرتبطة بالمقولة التى
يفضلونها . وهكذا يصبح تاريخ الفلسفة كله تاريخا يدور فى حلقة « **العود الى**
بدء » الدائمة . هنا كان مطعم اريك فيل ان يكتب قائمة كاملة ونهائية للمقولات ،
الامر الذى لم يؤد به على الاطلاق الى نوع من المثالية البنائية على طريقة
هاملان . فالمقولات عنده كلها حقيقية ، بمعنى ان كلا منها يمكن ان يستخدم
كمركز او كمحور لفهم معين . ومن ناحية اخرى ، فان الانتقال من مقولة
لاخرى ليس خاضعا للضرورة ، بل انه حر ، لكن هذا لا يعنى انه اعتباطى .
هكذا استطاع اريك فيل الجمع بين نظريتين لم يتمكن هيجل من التوفيق
بينهما . فمن ناحية الفلسفة عنده قد اكتملت ، فكل المقولات اصبحت
معروفة ، وتكشف العقل امام نفسه ، ومن ناحية اخرى لم يمنع هذا الفلاسفة
من الاستمرار فى كلامهم الخاص ، اى ان التاريخ لم يكتمل . والحق ان فى
امكان فيلسوف ما ان يفضل مقولة على اخرى ، وإن يبني حديثه وفقا لهذا
المحور . هذا بالاضافة الى ان المواقف العينية باقية قائمة ، وبعضها ، مثل
الشخصية ، لا يستطيع ان يخضع لمقولة من المقولات . واخيرا فالانسان ليس
لغة فحسب ، بل هو كذلك عمل ، وفعل . وهنا فى هذا المجال تصبح
« الحكمة » امرا ممكنا ، ويصبح الطغيان البربرى ممكنا ايضا . وهدف
الفلسفة - اى الحكمة - هو تحقيق الوحدة القائمة بين الحديث والحياة ،
وبين النظرية والفعل الثورى (١) . وهذا هو تاريخ الانسانية بالمعنى المعقول.

غير ان الفعل الثوري يمكن ان يستند عن النظرية ، والتساريع عن العقل ،
ويستطيع الانسان بفضل اللغة ان يرجع الى نفسه وان يصل الى درجة
كاملة من الوعي بذاته . لكن يظل الانسان دائما قادرا على ان بصمت .

بهذا نفهم ان هذه الفلسفة العويصة هي فلسفة الانسان الموجود في العالم
وهي فلسفة عينية تدور حول الانسان المنخرط في موقف واندى يريد فهم هذا
الموقف والسيطرة عليه . والفيلسوف بدون النظام الاجتماعى لا يستطيع ان
« يتفلسف » لانه سيكون فريسة للعنف . فالسياسة هي التى تضمن التفكير
العقلى ، بل انها هي التى تجعل الانسان معقولا لانها تنقل اليه ، بل وتفرض
عليه اخلاقيات او معنويات خاصة ، لا يمكن بدونها صبغ أى شىء بصبغة
عالمية . « ان السياسة وعلم الاخلاق » - هكذا يقول اريك فيل - ان كانا
يرفضان اللقاء ، واذا لم يقبل كل منهما بطريقته ان يموت في سبيل لا شىء
(او ان يظل نقيًا ، وهو ما يعادل حالة الموت) فهما البحث الحر عن حرية
الانسان بقصد تفهم المعنى ، وهما بحث عن وعى أكثر وضوحا وعن عمل أكثر
اتساقا او عن وعى أكثر اتساقا وعن عمل أكثر وضوحا دون أن يصبح الوعي
والاتساق ، كاملين ، ودون أن يتوقف الإنسان عن الوجود ، لانه في آن واحد
رغبة وحرية لا يتفصلان ، ووجود اعتباطى وباجث عن العدالة في الوقت
نفسه ، وهو عنف وعقل . والانسان يستطيع ان يختار هذا أو ذاك ، لكنه
اذا اختار أحد الطرفين فقط فانه سيكون قد عمل باختياره هذا ضد امكان
قيام عالم انسانى . وللناس مطلق الحرية في ان يفعلوا ذلك . لكنهم اذا كانوا
قد اتخذوا قرارا من أجل استمرار العالم وهم في قلب هذا العالم ، فعليهم
ان يتقبلوا العمل الشاق الذى يقوم به الفكر والعقل المسئولان ، في نفس الوقت
يكونون على ثقة بانهم معرضون للخطأ في كل خطوة يخطونها . الا ان هذه
اللعبة « الجادة » تستحق في ذاتها كل تقدير ، لأنها اللعبة الوحيدة التى تستحق
الجهد الذى يبذل فيها في نظر هذا الذى يعرف انه ليس ملاكا وليس
حيوانا .

المراجع

WELL (Eric), Logique de la philosophie (Vrin).

— Philosophie politique (Vrin).

— Philosophie morale (Vrin).

— Politique et morale (in Recherches et dialogues philosophiques et économiques, juin 1962).

Sur Eric Weil :

NIEL (Henri), Raison et histoire, in Recherches et dialogues philosophiques et économiques (Cahiers de l'I.S.E.A.), mars 1961.

فلسفة الدين

عند : هنرى دوميرى *

معروف ان فلسفة الدين تنتشر انتشارا واسعا في المانيا والدول الانجلو - سكسونية . اما في فرنسا ، فهي ما تزال موضع الشك ، لأنها في نظر المؤمنين من الفرنسيين ليست « دينية » بما يكفى ، وفي نظر غير المؤمنين ليست فلسفية بما يكفى . . رغم ذلك ، نجد ان الظاهرة البشرية : باعتبارها ظاهرة تمثل كلا منسجما وسط عديد من مجالات التجربة . بهذا المعنى يصبح للدين معنى ظواهرى ، يقتبس من المناهج العلمية والفلسفية ، حتى اذا لم تبلغ تلك المناهج كل الشراء الدينى الذى ينعم به السالكون في طريق الدين . فالفيلسوف يقدم نقده حول الشروط التى تتوافر لاقامة أى دين ممكن ، ويترك الدين الذى يعيشه الناس في تجربتهم الدينية . وفلسفة الدين ليست هى الدين بعينه ، تماما على النحو الذى لا تكون به فلسفة الفعل ممثلة للفعل نفسه . تلك هى المصادر التى يستوحىها هنرى دوميرى ليعطى مجهوده التفكيرى صفة شرعية ، وبقصد ايجاد فلسفة للدين في مقدورها الوفاء بالدقة الفلسفية دون أن تتعرض لاختد المؤمنين . ولما كان دوميرى شارحا لفلسفة بلونديل ، حيث كتب عنه عدة كتب لها مكانتها في دنيا الفلسفة ، فهو مهيا لأن يقوم بهذا العمل الضخم في اقامة فلسفة للدين .

اعتبر دوميرى الديانة المسيحية موضوع بحثه ، وأحسن بأنه في حاجة الى ميتافيزيقا خاصة يستخدمها كمرجع ، ورأى أن الميتافيزيقا الأفلوطينية أحسن ما يصلح لهذا النوع من التفكير الفلسفى . لأنها تبدأ من حضور الله في العقل حضورا ليس قائما على « مثال » الله أو على تصور الله ، بل يكون الله فيه مصدر كل مثال وكل تصور . قال أفلوطين : ان « الواحد » ليس موضوعا للعقل بل انه هو الذى يودى الى أن يكون للعقل موضوعات . والاتجاه التكوينى للعقل يرمى ويؤدى إلى الاتصال بالله ، وهو - أى هذا الاتجاه - وراء كل

Henry Duméry

حوار . وما يطلق عليه حوار مع الله ، هو على نحو ما حوار مع النفس يعبر في المجال السيكلوجي عن العلاقة الغامضة الخفية ، العسية على التعبير ، التي تربط الروح بالله .

والله ليس معطى من المعطيات ، بل هو الوهاب ، وليس هو مجرد «مطلق» في حوار ما ، بل يمثل المطلق لكل مطلب . وحضور الله هذا يتم التعبير عنه بجهد يبذله العقل لكي يوجد ، ويحقق وجوده ولكي يضع نفسه بنفسه ، ويتجلى « المطلق » على أقل تقدير في بعض الآيات ، أولا وقبل أى شىء بتلك الإشارة العظمى التي نسميها قوة اعطاء المعانى . وهناك منهج ظاهرى لا بد وأن يسمح لنا بالصعود من « ماخذ المعنى » للشىء المقدس الى الهدف الدينى الأولى ، والأساسى . وكل ديانة تعكس في الواقع الصلة الضرورية بين العقل والمنطق : انعكاسا يظهر على المعطيات التاريخية . وتنحصر عظمة الديانة المسيحية في بساطتها واستسلامها امام المقدس ، ومصدر القدسية يتركز حول شخص المسيح ، وهو اله وانسان ، وقد تطابق فيه الاتجاه الهابط من الله الى الانسان ، والاتجاه الصاعد من الانسان نحو الله ، وليست المسيحية كما يظن اعداؤها انكارا للدين كدين ، بل هي تنقية روحية لكل دين ، لانها وسيلة للوجود في العالم ، ترمى الى انكار قيمة هذا العالم رغم استنادها اليه ، وما كان لها أن تصل الى ذلك لولا أن هدفها هو السيد المسيح .

هكذا يمكن تحديد هذا المنهج على أنه « تفهم حكمى » بمعنى أنه يضم الموقف الدينى الداخلى ، أو الحالة الذاتية النفسية للانسان المؤمن بالدين ، وبمعنى أنه يخرج جوهره ويكشف عن نواياه الأصلية ، وفي نفس الوقت يصدر عليه حكما بالنسبة لنفسه ، موضحا ما يقربه من هدفه أو ما يبعده عنه . أن عمق الروحية الدينية يتعدى على الفيلسوف ، فهو ليس قاضيا يحكم على الشهادة بالايمان ، ولكنه يستطيع الوصول الى معنى الدين ، وإلى اتجاهاته القصدية . باعتباره عقيدة تظهر في عمل البشر ، والفيلسوف أيضا أن يدرس الدين بصفته حدثا من اشارات ورموز وظواهر ينتمى مغزاها جميعا الى دنيا الظاهر الخارجى .

والدين لا يمكن أن يكون حقيقيا الا وسط الأديان . ولا يوجد دين « طبيعى » بل يوجد دين موضوعى . هذا هو السبب الذى من أجله اختار دوميرى المسيحية كموضوع لفلسفته ، والسبب هو أن المسيحية ديانة لها مؤسساتها . الا أنها - أى المسيحية - ترفع الى القمة ما تتصف به كل الأديان وتحققها تحقيقا تاما ، الا وهو السمى نحو « المطلق » . بهذا يبدأ المؤلف دراسته طبقا لقولة « المطلق » ، أى الله ، ويرى أنه لا داعى لوضع «اله الدين»

في موقف يعارض موقف « اله - الفلسفة » ، واله ابراهيم (ابراهيم) واسحق ويعقوب لا يتعارض مع اله الفلاسفة والعلماء ، اذ لا يوجد الا اله واحد ، هو اله الدين . والفلسفة بمعنى معين ، دائما ما تصل متأخرة ، أى بعد أن يمر الله في الوعي والتاريخ ، بمعنى أنها - أى الفلسفة - عندما تبدأ عملها ، يكون الله موجودا بالفعل . وكل برهنة على وجود الله تفترض حضوره أولا . وهكذا يحسن اتباع منهج خاص يسير فيما بعد كل بحث ، ويؤدي بنا الى مصدر كل تفكير وكل كائن .

فاكتشاف الله داخل الذات هو الأصل ، وهو استعادة هذه « التلقائية الأصل » ، وهذه الحرية النقية المطلقة . والله يخلق « مخلوقات تخلق ذاتها » وكما يقول الفيلسوف « برادين » ، ان أبسط النفوس ، حالما تصبح نفوسا ، تخلق العالم كله داخل ذاتها . وما يسميه دوميرى « الفعل القانونى » الذى يوجد به العقل نفسه عن طريق خلق الحقائق والقيم ، هذا الفعل القانون ان هو الا أقصى حدود الروح ، وهو « شرارة » الحرية ، ومباداة كل ابداع بشرى وما يتم في « مقولة المطلق » يقابل عملية الرد التى تحدث داخل مقولة الذات . ف وراء كل أنا سيكولوجية ، يجب الصعود الى الـ « أنا » الترنستند تالية الشارطة ، وهى وحدها التى تتمتع بحرية حقيقية ، وهى وحدها التى تخلق وتبدع من خلال اتصالها بالله . ولا يمكن أن تكون الحرية عريضة . ويرجع خطأ « سارتر » - لا الى أنه يؤمن بالحرية الابداعية ، بل الى أنه يؤسسها على النقي وحده . اذ ان ذلك النقي في أقصى قوته لا يكون الا تعبيرا عن التجاؤنا الى الأخذ من نبع المطلق . والشئ الذى يميز العقل ليس أنه يعتمد على عالم من المعقولات يكون خارجا عنه ومفروضا عليه من الخارج ، بل هو معيارته ، أى عدم كونه قادرا على التفكير والعمل دون أن يضع المعايير . والمطلق لا يكون هدف الفعل الذى نمارسه الا أنه هو المعيار للفعل لهذا الفعل . فالتفكير والعمل معناهما حمل مسئولية الأفكار والقيم التى نخلقها بقصد اثبات كياننا لأنفسنا وبقصد تقديم ذاتنا للعالم ككوائن ، فنحن الذين نخلق أفكارنا كما نخلق أفعالنا . فالتوحيد أو القول بالواحد « بصفته الالهية الدينية هو الذى يجعل منا مخلوقات خالقة ، أو كذلك موجودات مستقلة ومعتمدة على غيرها ، الذى يحررنا من التبعية . فالله قد منحنا نفوسنا لنفوسنا نحن ، كما قال الكردينال دى بيرول .

لكن اذا كان العقل غير منقسم ، فالوعى منقسم ؛ لأن العقل البشرى يتعصف بالقدرة على التحسيد ، والانسان - لكى يصل الى اللامتناهى ينبغى أن يفرض على نفسه الدوران حول المتناهى . والقانون الاساسى لسلوك

الإنسان ، ذلك الذى يسميه دوميرى « قانون التعبير » أو « قانون التجلى » هو أن الوعى ينفتح كما تنفتح « المروحة » . هنا نجد فكرة « الوعى الحركى » الذى يعرضه ماديبييه فى كتاب « الوعى والحركة » : بمعنى أن هذا الوعى لا يوجد إلا إذا تجلت صورته على سلسلة من الأشياء والدين هو مجموع تلك التجليات ، أو التعبيرات التى يجد الوعى نفسه مرغما على تقديمها لنفسه حتى يتمكن من الإبقاء على هدفه المحدد وهو المطلق . على أن دوميرى يهتم اهتماما خاصا بالتمييز بين مستويات الضمير الشعورى ، وهى فى مجموعها التى تحدث عنها افلوطين ، يقصد بها التفكير الخيالى ، وهو السابق للمنطق ، والتفكير المنطقى العقلى والتفكير الاستنباطى ، والتفكير النقى أو التأملى ، أما عند المنبع فنجد الاتصال بالواحد عن طريق الوجد الصوفى . على أن الدين مجال العينى ، وهو الذى تتلخص فيه حياة العقل والروح على جميع مستوياتها : والمواقف الجسمانية ، ما دام كون جسد الإنسان معناه إقامة علاقات حية بين المعانى ، ثم الصور والصور الأسطورية ، ثم الحياة الفردية والاجتماعية ، ثم الرسوم الخيالية والمقولات . . ذلك أن الإنسان لم يعبد أبدا غير الله ، لكن الله هنا له جرى التفكير فيه على مستويات الوعى المتفرقة المتباعدة وطبقا لدرجات الثقافة والتطور . ففى كل صلاة أو تعبد يكون الموقف الدينى إذا أهم بكثير من المعطيات التى يجرى هذا التعبد فيها وبناء عليها . لذا كان من الضرورى دائما إجراء عملية « تنقية » للتمثيل الخارجى (١) ، تكن دون أن ننسى أنه يحدث أحيانا أن يمر أتقى الأهداف من خلال أردأ الصور التمثيلية . وحيث أن للوعى بناء انعكاسيا ، فإن الخرافة لا تعنى استخدام جميع « التجليات » بل تعنى الخلط بينها . أما الإيمان ، فهو هدف علوى صمودى يتم التعبير عنه بطريق التجلى . من هنا تصبح المشكلة العسيرة هى مسألة التقابل « الشخصى » للروح مع الله . ألا توجد فى الواقع مواقف جوهرية أساسية ؟ مثلا موقف الشخصانية ذات الأصل المسيحى التى يلزم فى آن واحد نقدها بشدة لكى نتجنب كل نزعة تشبيهية ، ولكن فى نفس الوقت أيضا يجب (تشبه الالهى بالإنسانى) باعتبارها ذات صيغ تقليدية وموجهة أساسا . .

إننا لم نأهتم كثيرا هنا إلا بتحليل المطلق والذات ؛ لأن هذا التحليل هو الذى يكون أساسا العدل الالهى والدراسة الأنثروبولوجية . لكن معنى المسيحية يمكن أن يتحدد عن طريق نقد مقولات « العفو والغفران » ، و « الإيمان » ثم مقولات « الحديث الاعجازى » و « الكلمة » و « العالمى »

والخطيئة وحب الله . ومثل هذا النقد ، حيث يكون في نفس الوقت جذريا ومتزنا ، يستطيع ارضاء الفيلسوف وتوضيح الامر للمؤمن بالدين ، ولو انه يتعين على الفلسفة ايضا ان تعترف بأن السر الالهى والعلاقة بين العقل والله امور ليس في مقدروها ان تصل اليها ، بالرغم من انها قد تصل بتحليلاتها الى التفسيرات والتجليات التى تتخذها الديانة المسيحية . فالفيلسوف لا يستطيع تتبع مسيرة العقل حين يفكر الا عند وصوله الى النقطة التى ينظر فيجد الله حاضرا امامه ، وراء كل تحديد . ان هناك لحظة يتوقف فيها النقد ، وينتظر وينحنى ضعفا وينتظر ولا يقدر على العمل عند قمة الروح ، عند نقطة الاتصال المباشر بينها وبين المطلق ، بعد ان يكون المطلق قد عرض امامه كل تمثيل . بذلك لا يمكن وضع ما هو « بعد النظم » فى مكان محدد ما ، فالفلسفة تقوم بتحليل تعبيرات الايمان ، لكن ليس من اختصاصها ان تحكم على فعل الايمان ، والنطق بما يدل عليه من شهادة . وذلك لان الايمان فى جوهره يطابق حب الله ، هذه الحركة التى تبدأ من الله وتنتهى عند الله ، مارة بالطبيعة كلها ، والمسيحية هى دين العقل الذى يعبر عن نفسه فى جميع مستويات الوعى ، لكن بتوحيدها تحت لواء واحد واعادة توجيهها نحو المطلق .

وما من شك اننا لن نخون فكر الفيلسوف دوميرى عندما نقول ان من الضروري الايمان بالمسيح : لاننا نؤمن بالله ، بدلا من ان نؤمن بالله ، لاننا نؤمن بالمسيح ولكن عكس هذا بالتبادل صحيح ايضا . وما من شك فى ان الخطأ الذى ارتكبه سبينوزا ، وكذا بالتاكيد برونشفيج ، هو انهما اوجدنا تطابقا بين العقل والوعى فى حين أن هذا الأخير فى الواقع لا يفعل شيئا آخر أكثر من أنه يعبر عن العقل .

ان هذا العمل الفلسفى فى نهاية الامر ، عبارة عن تأمل فى العلاقات بين العقل والنقل او الشرع ، وهو تحليل لموضوع تجسيد الوعى . ولقد كتب زافيه تلييت (٢) عام ١٩٦١ يقول ان أحد أهداف الفيلسوف دوميرى هو عرقلة تسلسل ضار للفكر الحديث وتصفية ما تركه من آثار . على أية حال فهذا مجهود عظيم قام به دوميرى ، لا يصدر حكما تقديا على الايمان ، بل لكى يمكن المؤمن بالدين من أن يستخدم دائما أبدا مختلف التعبيرات الدينية العديدة ليصل الى هدفه الأخير ، تقصد هدف الايمان فى ذاته ، هذا بما تتضمنه تلك الفلسفة من البحث عن طريق لتغيير نوع الحياة التى نعيشها .

المراجع

DUMERY (Henry), La foi n'est pas un cri (Casterman; réédité au Seuil, révisé et augmenté, suivi de Foi et institution).

- Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion (Sédès).
- Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme (2 tomes, Presses Universitaires de France).
- Le problème de Dieu en philosophie de la religion (Desclée de Brouwer).
- Phénoménologie et religion (Presses Universitaires de France).
- Philosophie et religion (communication et discussion à la Société française de Philosophie, le 25 avril 1964).

Sur Henry Dumery :

VAN LUIJK, Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme d'Henry Duméry (Desclée de Brouwer),

القسم الثاني :

فلسفات

الوجود

فلسفة الحرية

عند : نيكولا بيرديايف*

ولد نيكولا بيرديايف عام ١٨٧٤ بمدينة كييف بروسيا ، من أسرة من الضباط النبلاء ، وهرب لاجئاً إلى باريس ، أو بالأحرى إلى ضاحية كلامار من ضواحي العاصمة الفرنسية . وهو مثل الفيلسوف جورفيتش ، ينتمى إلى بيئة المنفيين الروس الذين أثروا تأثيراً عميقاً منذ حوالي خمسين عاماً في الفكر الفلسفي الفرنسي . ويعتبر النقاد كتابه : « خمسة تأملات عن الوجود » ، يعتبرونه إلى اليوم أكمل ملخص للوجودية ، بل بالأصح لفلسفة الوجود . ثم كان ما هو أعظم من ذلك حيث اعتبرته الأوساط الفلسفية في العالم أجمع سيد الشخصيات المعاصرة ، ورائد الشخصيات الجماعية التي تنشر عنها مجلة « اسبرى » (العقل) كل شيء ، والتي يشترك في تحريرها . انه قبل كل هذا وقبل أي شيء ، فيلسوف الحرية . . .

ولقد كان بيرديايف قبل أن يصل لاجئاً إلى فرنسا ، بمثابة نبي الفلسفة؛ إذ هو الذي نشر كتاب « عصور وسطى جديدة » ، ذلك المؤلف الذي كانت له أصداء رنانة واسعة ، حيث يعتبر الفيلسوف أن عصرنا اليوم عصر ظلمات تهبط الآن مرة أخرى على العالم ؛ فهو عصر انتقال وبداية عصور وسطى جديدة . ومن هنا - هكذا يرى - كان الزمن الذي بدأه عصر النهضة قد انتهى . وجاءت حضارة ملحدة ، لا ثقافة أصيلة لها ، تجعل من الإنسان آلة حضارة تحكم على نفسها بنفسها ، أي تهدم نفسها بفعلها هي . . لكن من هذا النوع من العماء لا بد ولن يظهر فجأة عالم جديد ، ينشأ بفعل مراكز مقاومة صغيرة ، أو بالأحرى مراكز إعادة بناء ، وبفضل اتحادات أولية وحيوية ، بعضها مهني نقابي ، وبعضها روحي .

Nicolas Berdiaeff

لقد نشأ بيردياف في بيئة يسيطر عليها فكر فولتير ، ويكون بهذا قد تأثر تأثرا عميقا بفرنسا . ومن هنا كان أن أدرك حياتها وعاش عيشتها ، وخاصة تلك الناحية التي تتميز بالنضال . وسرعان ما قطع بيردياف صلته بالأوساط « الأرستقراطية » التي نشأ فيها أيام طفولته ، ليدخل الى عالم الثورة ..

لكنه احتفظ مدى حياته ، ورغم ذلك ، بروح اقطاعية باعتبار ان هذه الروح لا تقبل أى ضغط تمارسه « الدولة » . فهو يصف نفسه بأنه « سيد ميتافيزيقى » . ولذا نجده يحتفظ في نفسه بشعور الغريب عن العالم ، المحروم من جذور تمتد في هذه الأرض التي تعيش عليها ، شعور العزلة المؤلمة ، والضيق المريض الذي يأتيه من الحياة اليومية التي يحياها الناس في مجتمعهم . انه يقول : « لطالما أحبت الحداثة والخضرة ، لكن لا توجد داخل نفسى اى حديقة » . وكما ان الضيق والملل سيطرا على الفيلسوف مين دى بران ، وأثبتا له ان الانسان قد خلق ليعيش في عالم آخر ، نجد ان الشعور الميتافيزيقى للعزلة قد علم بيردياف أن مصيره لن يأتى ولن يظهر في هذه الدنيا ، وهذا حقا ما جاء بالتقارب بينه وبين الكنيسة الأرثوذكسية ، ولو انه جاء بهذا التقارب دون أن يمحو في نفسه نفس روح الثورة ضد انواع الضغط الاجتماعى .

وبالاختصار ، لم تكن حياة بيردياف الا نضالا مثلثا ضد البيئة الأرستقراطية التي تنتمى اليها أسرته وعاشت فيها ، وضد البيئة الثورية الماركسية التي عاش فيها أيام شبابه الأول ، وضد البيئة الأرثوذكسية التي عاش فيها فترة نضجه هذا - رغم كونه - بمعنى معين ، بقى أرستقراطيا وثوريا ومسيحيا . على ان الذى اثر في نفسه أشد تأثير هو « مقابلته الشخصية » مع المسيح ، تلك التي تمت عندما قرأ أعمال دوستوفسكى ، والذى كرس عنه بحثا خاصا يعتبر من أهم مؤلفاته . ويقول بيردياف هنا : « استطيع القول انى حالما أصبحت مؤمنا بالمسيحية ، طابقت بين نفسى ونفس المسيح كما هو مذكور في أسطورة « المفتش الاكبر » ، واقمت من نفسى باسم المسيحية معارضا لكل ما ينتمى الى روح « المفتش الاكبر » في المسيحية » .

والمسيح رمز الحرية ، اما المفتش فهو رمز العبودية . وروح الرقيب الاكبر هذه ، يجدها بيردياف في كل مكان ، سواء كان في تسلط الكنيسة أو في طغيان الشيوعية . ومعارضة العالم الذى تسيطر عليه هذه القوى كان أساس مسيرته الفلسفية ، فقد عارض بيردياف دائما الشيء المعطى بوجود المخلوق .

وقد رأى في « كانت » انه الفيلسوف الذي أخضع الموضوع للذات ، وبهذا يكون قد افتتح - بعد أجيال طويلة من فكر وثنى - عصر فلسفة مسيحية للحرية ، وماركس هو أيضا الرجل الذي عرف كيف يرى نشاط الإنسان في كل شيء ، وأراد تحريره من سلطة العالم الموضوعي والاقتصادي بقواعده وقوانينه ، المزعومة الثبات . إن فلسفة المادية فلسفة رجعية سوف تختفى ، أما النقد الماركسي ضد الاغتراب فسوف يبقى الى الأبد . وبوجه عام ، تولدت مختلف أنواع الالحاد من ضعف الإيمان داخل الكنائس ، فهي - أي أنواع الالحاد - تتخذ لنفسها سبل الكنيسة وتملؤها بالاطع . وهنا يتنبأ بيرديايف بأن روسيا - وهي الأرض المفضلة التي تعيش عليها الشخصية - سوف تحتفظ بالاشتراكية ، تاركة جانبا مبدا الدكتاتورية الشاملة . وذلك معناه كما يقول بيرديايف « أن من الضروري أن نوقف نضالنا الى جانبها (الى جانب الشيوعية) بصورة خارجية ، لأن مثل هذا الموقف لا يساعدنا فحسب الا على أن نلعب لعبة الفاشية ، وهذه الأخيرة ظاهرة معارضة للمسيحية أشد المعارضة . لا بد لنا بالتالي أن نرمي الى أن نحول نفوسنا تحويلا داخليا ، باطنيا ، وهذا يحدث تدريجيا » .

والفلسفة في رأى بيرديايف تعبير عن تجربة روحية للحرية ، فادراكي الحسى للعالم هو الأساس الذي توجد فيه ووجدت فيه دائما فكرة الحرية ، هكذا يرى . ولذا كان المنهج الفلسفي الوحيد هو منهج « التعبيرية » تلك التي يجب أن يخلق فيها الإنسان الحقيقة داخل الذات ذاتها ، ثم يعبر عنها في ألفاظ الوجود ، أو بالأصح ، في ألفاظ الوجود (والوجود هنا هو الإنسان) . والحرية والابداع الخلقى يتقابلان . . ومن هنا تأتي النظرية الأساسية عنده ، وخلاصتها أن الحرية تسبق الوجود ، وأنها هي أساس الكائن ، أساس « بلا عمق » . . ويذهب بيرديايف من التجربة المعاشة عند المسيحي وعند الروسى الى الفلسفة والى النسق الفلسفي ، كما يقيمها الفكر الغربى . والميتافيزيقا تتأسس على التجربة الروحية للمعنى الكامل للوجود . وهذا المعنى هو معنى الحرية غير المخلوقة . والوحى نفسه (بالمعنى الدينى) باعتبار انه « كلام » كان لا بد أن يكتسب وجودا موضوعيا ما ، فالله حين وجه حديثه للإنسان وجد نفسه مضطرا الى استخدام لفته . هذا بالإضافة الى انه - أى الله - لم يكن يرى طريقة أخرى ليكشف للإنسان عن حريته باعتبار أن فرض الحرية معناه القضاء عليها : ولهذا خلق الله الإنسان حرا ومبدعا . والوحى الحق موجود فى العقل والروح ، وكل أحداث هذا العالم عبارة عن رموز ، وتعبيرات للعقل والروح ، والإنسان يجتهد فى السيطرة على العالم بالعمل ، لكن هذا يعنى انه ما يزال فى مرحلة السلطة والسيطرة ، والله الحق يتكشف

للعالم ؛ لكنه لا يحكمه ، ونفس الشيء يقال عن الإنسان ، فهو ، شأنه شأن الله .
تماما في هذه الناحية كائن حر ، أو « فوضوى روحى » والفعل الإبداعي وحده
هو الانفتاح نحو اللانهاى ، والفن أمل متجه نحو تعالى ، هذا على الأقل في
المذهب الرومانسى الذى لا بد أن تكون النفس فيه مؤمنة بطبيعتها بالحياة
الأخرى ، في حين أن الكلاسيكية على عكس ذلك لأنها تبحث بحثا غير سليم
وغير صحيح عن الاكتمال فى التناهى . والخلق هو استجابة الإنسان الحقيقية
الى نداء الله .

بذلك يكون العالم الذاتى الشخصانى هو الحقيقة الوحيدة ، تلك التى
لا يمكن الوصول إليها فى حالتها الأصلية الأولى إلا عن طريق ضروب من
الرفض المتتالية ، وهذا هو معنى ما يسميه بيرديايف اللا أجابية (١) .

ولا يغنى هذا أن الموضوعية رديئة ، بل يعنى أنها ضرورية ، لكنها غامضة
وبيرديايف لا يندد بالكائن الموضوعى تنديدا جذريا ؛ إذ أنه يخرج من داخل
الحرية ذاتها . لكنه يهتم اهتماما كبيرا بالتعارض بين العالمين ؛ فالفرد هو المصدر
الروحى الحقيقى وهو « المركز الموجود » أو « مركز وجودى » ، وحزمة ضوئية
للقوى المتعارضة التى تقوم بتقويم الحقيقة . ولذا ذكر أنه عندما عرف الفيلسوف
مونييه الفرد بأنه « مركز التوجيه من جديد » للعالم الموضوعى ، كان يستوحى
هذه النقطة من بيرديايف ، لكن بيرديايف إذ يفسر الأرثوذكسية تفسيراً حزا وفى
حرية ، يصعد الى « فيما وراء » ، أو بالأحرى يهبط الى « فيما القبل » ، ويستعير
تعبير عما الذى تتخلله أضواء تضىء طريق المتصوفين ، خاصة عند « يعقوب
بوهم » . على أن الحقائق الذاتية ، شأنها شأن الحقائق الموضوعية ، تنتمى
الى « المستوى الثانوى » ، أو . . . الثانى ، فهى رموز فيجسب . ويوجد
مستوى أولى هو مستوى الحياة الأصلية الأولى التى تسبق كل عمل تفكيرى
عقلى ، وهو ما يجب أن يسمى الكائن الغامض ، أو الكائن القائم . والقول
بأن الحرية تسبق الكائن ، وأنه يوجد عالم للأشياء كما هى موجودة فى ذاتها
(لا ظواهرية) فيما وراء عالم الأشياء الظواهرى ؛ هذا القول معناه الاعتراف
بأن الحرية كانت - قبل الكائن - ترقد بلا أساس ، وبأنها نوع من « اللاكائن »
الإيجابى ، أو « لا شيء » لديه رغبة ملحة فى أن يصبح شيئا ، وهو منطقيا
سابق على الله نفسه . والذى ينزل الى هذه الحفرة العميقة ، يفهم أيضا أن
المأساة موجودة فى داخل الله ، كما لو كان قد ظهر فجأة من هذه الحرية الأولى

ليخلق العالم ، وهو عالم موجود فيه ان صح القول بهذا التعبير : عالم حاضر بالنسبة له ويتميز عنه رغم ذلك تميزا جذريا : ثم ، نحن لا نستطيع نفى الصفة المساوية للحياة الالهية الا اذا كنا قد هجرنا ايماننا بالمسيح .

سبق ان كتب بيرديايف ، أيام شبابه ، مقالا وضع على رأسه هذه الجملة التى استعارها من بوشكين : « كن امبراطورا ، عش وحيدا ، وسر فى طريق حر حيث يقودك عقلك » .. وهذا يربطه بالحكمة التى قالها نيتشه : « انى اسكن فى مسكنى الخاص بى .. وأنا لم يسبق لى أن قلدت احدا ابدا .. واسخر من جميع الاساتذة .. الدين لا يهزاون بانفسهم » . ولقد ظل بيرديايف طوال حياته معجبا بفلسفة ايبسن ، ولو ان دوستويفسكى هو الذى ترك فيه اكبر الأثر : غير ان هذه العزلة الميتافيزيقية لم تكن تمنعه من أن يكون اجتماعيا وأن يختلط بالناس .. فقد ظل مدة طويلة أحد زعماء طبقة المثقفين الروسية ، واشترك فى ثورة عام ١٩١٧ التى يصفها بأنها تقديمية من الناحية الاجتماعية ، ورجعية من الناحية الثقافية ، ثم نفى عام ١٩٢٢ ، وجاء الى باريس عام ١٩٢٤ بعد عامين قضاها فى برلين ، وقضى نحبه عام ١٩٤٨ وهو فى نفس الوقت ذائع الصيت وموضع تجاهل الكثيرين . لقد كان عنوان مؤلفه الاساسى : « معنى الخلق » ، وهو كتاب وضع له عنوانا فرعيا آخر هو « محاولة لتبرير الانسان » ، فكانت حياته كلها بمثابة نوع من رحلة فلسفية قضاها بين المنابع الوجدانية للشخصانية ، وكانت الصفة المثيرة لفلسفته هى الحقيقة الحية التى نجحها جميعا كاشخاص (افراد) وجماعات مكونة من افراد) أشخاص فلسفة يمتلكها ويبحث بها عن اساس .. هذا الاساس هو الفرد الحر المبدع الخالق لفعاله هو . ورأى بيرديايف ، احسن مما رأى سارتر ، رأى فى الحرية تلك القيمة المطلقة التى تتحقق جدليا وسط عالم موضوعى هو فى آن واحد اداتها ونفيها .. حرية مبدعة يختصها الفيلسوف بالحب ، ونجدها فى كتاب عظيم تتخلله نفحة هذه الحرية نفسها ، نفحة جعلت چان لوى سيجوندو يقارن بدقة بينه وبين كل من كانت وهيجل وهایدجر ويستخلص معنى هذه الميتافيزيقا التى هى فى مجموعها ظواهرية التجربة الروحية ، موصوفة بطريقة رمزية . ولربما كانت الصعوبة الاساسية فى هذه الفلسفة هى انها غامضة من حيث كونها تعمل على استخدام الموضوعية ، تلك التى لا تتميز تميزا كافيا عن الاغتراب . لكنها على الأقل توضح قطاعا كاملا للتجربة البشرية هو اكثر القطاعات ايجابية .. تقصد كما قال : « قطاع الحب والابداع والنشوة » ، وبالاختصار ، تلك اللحظات العظيمة التى يفهم من خلالها الانسان الصلة الاصلية بين الحرية والوجود .

المراجع

BERDIAEFF (Nicolas), Cinq méditations sur l'existence (Aubier).

— Essai de métaphysique eschatologique (Aubier).

— De la destination de l'homme (Ed. Je. sers).

BERDIAEFF (Nicolas), Le sens de la création (Desclée de Brouwer.)

— Essai d'autobiographie spirituelle (Buchet-Chastel).

— Royaume de César et royaume de Dieu (Delachaux & Niestlé). Sur Nicolas Berdiaeff :

DAVY (M.M.), Nicolas Berdiaeff. L'homme du huitième jour (Flammarion).

PORRET (Eugene), La philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff (La Baconnière).

— Berdiaeff, prophète des temps nouveaux (Delachaux & Niestlé).

SEGUNDO (Jean-Louis), Berdiaeff, Une réflexion chrétienne sur la personne (Aubier).

الشخصانية

عند : إيمانويل مونييه*

لم يكن مونييه ، بالمعنى الذى الفناه ، فيلسوفا عظيما ، بل كان معلما كبيرا آمن بمفهوم الفرد الشخصى ، مفهوما ورثه عن غيره بدرجة كبيرة ، وبحث فيه وعمل على تنميته فى صورة ثلاثية الحجم تكاد تكون تقليدية : صورة فى نفس الوقت « تخارج » أو اتجاه قصدى (١) جوانية أو باطنية (٢) ثم علوية الهية (٣) . . . محاولا أساسا أن يجعل هذه الصورة حاضرة وفعالة ، دون أن يهتم كثيرا بتعميقها كفكرة . ولقد كان وما يزال موحيا لنمط معين من انسان يواجه العالم الحديث ويوجهه نحو ما يطلق عليه اسما لا يعرفه بعد ، دون أن يتساهل أبدا فى تطلبات الانسان المشخص . ولقد كان هدفه الاساسى تحويل الافكار المحورية التى تتصف بالتقليدية بدرجة تزيد أو تقل الى عناصر للثقافة والحضارة مستخلصا اياها تدريجيا من « الحدث التاريخى » أو اليومى . وقد تولدت الشخصانية عنده من رد فعل ازاء الأخطاء المتعارضة التى تتجمع رغم تعارضها تجمعا جدليا ، تلك الأخطاء هى الفردية والشمولية.

ومونييه هو الرجل الذى ربط طريقته فى التفكير الفلسفى بوعيه الذاتى بوجود أزمة الحضارة ابتداء من حدس سهل وعميق هو القطيعة القائمة بين النظام المسيحى والقوضى القائمة . وهكذا أراد أن يلقي على الكاثوليكين درساً يقصد به حثهم على احلال فكرة « البعث » محل فكرة « الاصلاح » ، تلك الفكرة التى طالما أعجبوا بها .

كان الهدف الفلسفى لمونييه هو البحث عن نزعة انسانية توفق بين واقعية الأحداث والأخبار ومثالية الفعل ، واذا كان بيرديايف قد لاحظ ان كلا

Emmanuel Mounier

Exteriorité ou intentionnalité (١).

Intériorité (٢)

Transcendance (٣)

من ماركس ونييتشه يقتسمان العالم اليوم ، فمن الصحيح أن نضيف بحسب رأى مونييه انهما يقتسمان قلب كل انسان . ومونييه يرى انهما ليسا عدوين بقدر ما هما اخوان ، على الاقل فيما يخص المنهج الذى يتهجاناه والذى يمكننا أن نصفه بأنه « البحث فى أساس البناء » ، فهما لا يعارضان أبدا نظرية بأخرى بل هما يحفران من أسفل البناء ويعملان على إسقاط البناء ، ان صح التعبير . فهذا نييتشه يستخلص الملائسات السيكولوجية والفردية التى تؤثر فى العقل ، وهالك ماركس بدوره يستخلص الملائسات الاقتصادية والاجتماعية التى تؤثر فى هذا العقل نفسه .

هذه الملائسات المؤثرة تكون فى وقت وإحد خاصة بالتفكير الفلسفى والايمان الدينى . . لذا يحسن تماما أن نعرف مغزاها وان نستخلص حقيقتها بعد أن نكون قد تخلصنا من سيطرتها و « تسلطها الشمولى » . وليس الأمر هنا أن نفندھا ، بل أن نستخدمها حتى نتمكن باطراد من توكيد كل من التفكير فيها والايمان بها فى نهاية الأمر ، هذا بفضل السيطرة التدريجية على ظروفها . ونحن نعرف جميعا الحوار الذى جرى بين مونييه والماركسية ، لكن النقاد لم يهتموا بما يكفى بحوار آخر جرى بينه وبين فلسفة نييتشه ، وهو حوار لا يمكن أن يتضح الا بالتقريب بين كتابى مونييه ، وهما : « المواجهة المسيحية » و « رسالة فى الخلق » (٤) . ويتابع الأول منهما خطأ علويا ، وهدفه روحى . حيث أن طريق المسيحية يفترض اتساق الفرد وتماسكه تماسكا قويا باعتبار أنه قبل أى شىء « مواجهة » للظروف المحيطة به . وهنا يذكر مونييه أن نييتشه كان على حق فى تنديده بضعف الفرد ويطالب مثله برد اعتبار فضيلة القوة . ثم يدرس مونييه فى « رسالة فى الخلق » الظروف السيكولوجية لتلك « المواجهة » تلك التى تتكون منها رسالة المسيحية ، وهنا نجد مفتاح هذه المواجهة فى فكرة ازدواج خلق الفرد ، وبهذا يكون مونييه قد استخدم نظرية « الواضح الغامض » التى قال بها باسكال ، استخدمها على مستوى سيكولوجى . . بمعنى أن كل ميل هو بعينه يتضمن ازدواجا ، وأن كل صورة تكون محاطة بدائرة أدب « هالة » محيطة بها تمثل الصورة المضادة لها ، وكل موقف تتخذه ينزلق انزلاقا حتميا أو ما يقرب من الحتمية نحو الموقف المعارض له . ولا يصل الأمر هنا الى البحث عن حالة من سلام لا تكون غامضة ولا تتأرجح بين بطولة القديسين والجنون الذى يؤدى الى الهروب ، كما تدل على ذلك الكلمة : يهرب التى تعنى بنقد نفسه وتعنى بتفادى الموقف والمشاعر التى نشعر بها فى أثناء « اصطناع الجدية » ، أو فى أثناء الوسوسة تظل توحي

بالازدواج المتضاد في المعنى الذي يمكن أن يكون مرضا أو تقويضا للذات .
ولقد ندسارتر قبل ذلك بما نجده في اصطناع الجدية من نهاية لذاتية الفرد .
ومن خضوع للموضوع ، والاطمئنان الى قيم تكون قد استحالَت أمام الفرد
الى جواهر شبيهة ميتة . لكن اصطناع الجدية ليس الا فسادا لروح الجدية .
فالخضوع للموضوع هو الذي يعطى للفرد صفة التماسك الاولى ، والانجسان
غير المتصف بالجدية ، والانسان غير المتصف بالدقة وبعض الوسوسة ،
انسان هوى بنفسه الى حالة من الذاتية المطلقة المريدة ، وما « الجدية
الا ارادة الالتزام الكامل دون غش وفي بذل تام » .

ان الشخص كما يراه مونييه ينطوى على قيمتين متعارضتين ، ولهذا
السبب يستطيع أن يكون حرا . ولقد عرف البعض الوجودية بأنها فلسفة
الافلاس ، اما الشخصانية فهي فلسفة الازدواجية ، هذا بمعنى أن الماديين
لا ينسبون الا شيئا واحدا هو الازدواج التعارضى للحياة المادية ، واما
الروحيون فهم لا ينسبون أيضا الا شيئا واحدا ، هو الازدواج التعارضى
للحياة الروحية ، وهو الذي يمكن أن يكون تبعا لما نتخذه من قرارات حضورا
كاملا في العالم ، او هروبا أمام العالم . وبدون هذا الازدواج في معنى الالتقاط لن
يكون هناك شعر . والازدواج في معنى الأفكار معناه القدرة على التخلص من
« الفكرة الثابتة الخاطئة » ومن الجنون . والازدواج في العواطف معناه ثراء
حساسيتنا والازدواج في ردود أفعالنا ، وفي حالاتنا الشعورية معناه إمكان
اعطاء المعنى الذي نريده لحياتنا . بل وان تجربتنا الصادقة مع الاله المتعالى
تظهر امامنا دائما على انها تجربة مزدوجة باعتبار انها غزوة مقترحة لحريتنا .
من هنا تتضح لنا فكرة الالتزام التي أطلقها مونييه والتي ما تزال الى اليوم
غير مفهومة او مشوهة . ففي ختام كتابه « رسالة في الخلق » يوضحها بصورة
أدق ، حين يتحدث عن فكر يجمع في داخله بين الالتزام والانطلاق . والاستمرار
في الشعور بالحربة داخل الالتزام وفي اثنائه ، أو الا اشرع في الانطلاق الا لكي
اتيح لنفسى التخراطا في التزام جديد . . وهذا هو الموقف الفلسفي المستمر
الذي وقفه مونييه . وهذا ما سمح له بأن يذهب الى حيثما أراد ، وفي كل
مكان ، دون أن يفقد معالم الطريق الذي يسير فيه ، ودون أن يعرض نفسه
لخطر ما من أخطار هذا الطريق . . ان هذا الطريق هو لقاء الأسئلة دائما
أبدا على الشيوعيين ، وبلا ضجر وأيضا على الفاشيين الذين كانوا يبدون أكثر
انفتاحا قبل الحرب وراغبين حقا في البحث عن حالة استرخاء وعن وسيلة
للاتصال بالمسكر الآخر ، وهو يوجه هذا التساؤل الى الفاشيين في عقر
دارهم ، في مؤتمراتهم الذي عقدوه في روما . أو كذلك ، الذهاب دون تردد -
كما فعل مونييه فعلا في ديسمبر عام ١٩٤٠ الى « مدرسة الفتيين في أورياج »

ان الحياة حيث تكون في آن واحد ملتزمة وحررة هي « الحياة التي تجسرى في حوار » ، كما يقول مارتن بوبر . ولقد كان مونييه يعلم تمام العلم انه سيعمل هو بعينه ، هو كما هو تماما في كل مكان ومهما تكن الظروف والملابسات ، وان عليه واجبا دائما هو ان يسأل الانسان ويستجوبه ، بصورة خفية أو ظاهرية سواء بسواء . ذلك انه ما من لحظة لا يستطيع الوعي فيها ان يزيد من وجوده اكثر من تلك اللحظة التي يجرى فيها حوارا مع وعي آخر . كان هيجل يقول : « أنا كائن من أجل ذاته » ، ولست هكذا الا من خلال شخص آخر » . ووجود الشخص تتنازعه دائما حركتان : حركة تضارج ، وحركة تدفعه نحو الداخل (ه) . وهما حركتان ضروريتان سويا ، حركتان تستطيعان اما أن تزيدا هذا الوجود واما أن تقضيا عليه . وهناك جدل دائم هو جدل التداخل والتخارج ، يعمل ضد كثير من الفلسفات الذاتية المنتصرة اليوم ، بحيث يكون قادرا على رد اعتبار المعرفة الموضوعية في الفكر الانساني . فالذات لا يمكن أن توجد ولا أن تبرر نفسها ووجودها كذات الا باستخدام وساطة الموضوع . ولا بد اذا أن تخرج من « داخلها » حتى ولو كان الفرض من ذلك المحافظة عليها والابقاء عليها . لكن هذا الجدل نفسه ليس ممكنا الا بفضل نظرف عالوى ، هو الرجوع الى « المطلق » الذي يحررنا والذي يمكننا من التخلص من فخاخ الذاتية الانطوائية ومن فخاخ الموضوعية الخالصة .

و « الشخص » اذا كان لا ينفصل عن ملابساته البيولوجية المؤثرة ، فانه يستطيع مع ذلك أن يعلو عليها . وفي العواطف بالذات يشعر الشخص دائما بأنه في « فيضان » من المشاعر ، وهو أمر يشهد بأننى أكثر من نفسى ، فالحياة والعار مثلا يقولان : « أنا أكثر من جسدى » . .. هنا نفهم كيف أن الفيلسوف سولوفيف قد دفع بهذا التحليل الى أبعد ما يمكنه ذلك ليقيم نوعا من علم الاخلاق يقول فيه أن الخجل يعنى أنى أكثر من اشاراتى الحركية وكلماتى ، والسخرية تعنى أننى أكثر من افكارى ، والكرم يعنى أننى أطلع الى أبعد مما أمتلك . وهكذا فقد ضربت الفلسفتان المادية والثالية احدهما بالآخرى لأنهما لا يمثلان الواقع . ولقد كان مونييه يقول مازحاً انه طالما ترددت في تسمية المجلة التي يصدرها ، تردد بين تعبيري « الروح » و « المادة » وأنه اختار اسواهما . . ذلك أن الشخص ليس بروح ، وليس بمادة . . لانه لو كان « روحا خالصة » فسيعدم كل اتصال بالعالم ، ولن تكون لديه وسيلة للعمل والتأثير . ولو كان « مادة خالصة » فقد كان سيكون وجودا شئياً يفتقر الى

(ه) Intériorisation ويقصد بها الجهود التي تبذلها الذات « لادخال » حقيقة الوجود فيها .

الحرية والمبادأة . ولندكر هنا أن بلونديل قد ندد يوما بمفوض الفلسفة الشخصية ، باعتبار أن القول بأن الشخص له حقيقة مطلقة يحمل معه التعرض لخطر الإطلاقة ، وأن الصدام بين شخصين يعتقد كل منهما في نفسه بأنه مستقل تماما ويتمتع بالمبادأة المطلقة ، هذا الصدام سيكون أشد خطرا من ذلك الذى يمكن أن يقع بين شخصين يعتقدان أصلا أنهما قرمان .

على كل فان هذا النوع من النقد ليست له قيمة اذا كان موجها ضد فلسفة الشخصية عند مونيه بالذات . فاما من فيلسوف اظهر - كما فعل هو وبهذه القوة - أن الشخص يتشكل أولا بفعل « تموين » لا يتوقف من اتصاله بالواقع . اما الشخصية التى تغلق نفسها دون الطبيعة وتكر قيمة هذا « التموين » فلا بد وأن تكون هادمة للشخص نفسه : فجسدى يعنى حضورى فى العالم ، وما من شخص بشرى الا وكان ذا جسد . لكن حيث كان الشخص يمتد بجذوره فى الكون ، ورغم كونه ممتدا فيه الا أن له وجودا لا ينتمى الى هذا الكون ، وجودا يظل دائما انبثاقا يجعل منه اتجاها دائما نحو اللامتناهى : وامكانية يمكن تعريفها بأنها « طاقة انسانية ، طاقة الهية » (١) . فهو ارادة امل أكثر منه قوة تنظيم . او هو بالأحرى باحث عن المطلق وعن اللانهائى ، ولذلك فهو - وراء الصفتين الجسدية البيولوجية ، والاجتماعية اللتين ينفرس فيهما - يمكن أن يكون مركز خلق ذاتى ، ويمكن أن يكون موجها من جديد للعالم الموضوعى ، ويكون قادرا لمنح ظروفه هو معنى ما ، وأن يضمن لهذه الظروف تناسقا نسبيا . ان الـ « أنا » تشهد بوجود « سيطرة ملكية » منى على النفس ، أو على الأقل امكانية سيطرة . وأنا ليس هنا نتيجة ، بل مبدأ . . مبدأ يصدر الأوامر بمعنى مزدوج ، أى بتنفيذ الأوامر ، واصدار الأوامر . والشخص عبارة عن قدرة معينة على امتلاك الذات والتحكم فيها كيفما شاء ، ولديه توتر مستمر يتعين عليه أن يتغلب عليه ويتخطاه دون أن ينتصر عليه ويقضى عليه نهائيا . واذا نحن استخدمنا مثلا المقولات المرحية التى تصاح للشخصية (المرحية) يمكن القول أن صفة الهزلية تستند الى النمط (البخل - النفاق الخ . .) ، وان الصفة المأساوية تستند الى الفرد العيى وهو فى موقف معين . وحيث أن كلا منا يحقق فى نفسه بصورة معينة نمطا غير شخصى ، أو لا شخصى ، ويضفى عليه مع ذلك صفة فردية ويمثله تمثيلا مسرحيا بطريقة لا يمكن تقليدها ، فاننا نصبح نمطين متباينين ، ولكن نمطينا هذه لا تظهر الا بالقدر الذى نبتعد به عن كوننا نحن « شخصين » ومصيرنا جميعا مصير فى آن واحد ، هزلى ومأساوى .

هكذا ، هنا نرى جيلا « وبصورة اوضح ، كيف ان مجال التفكير الملتزم المنطلق هو أساس الموقف الفلسفى الذى يقفه مونييه . ولقد شرح الإيطالى ملكيورى فى كتابه العنون : « منهج مونييه » دور فلسفة ديكرات فى وضوح فكرة فيلسوفنا المعاصر ، هذا الوضوح الذى تمكن من تحقيقه بفضل جدلية المتعارضات ، فمنهج مونييه غالبا ما يكون مبنيا على وضسع المتعارضات بعضها ازاء بعض ، وغالبا ما توضح ان كلامنا له اغراءاته الخاصة به ، وان الفساد يتربص بنا ، واننا لا نتخلص من الخطر القاتل الا بتوتر مستمر يرسل بنا دائما ومن جديد دائما الى المطلق . لذا يقول مونييه : « ان فلسفة الالتزام لا يمكن الا ان تنفصل عندي عن فلسفة للمطلق » . فالواقع ان اتصال الشخص بالمطلق موجود داخل كل التزام ، وهو الذى يحفظ الشخص فى حالة حوار متعال . فهكذا اشرنا فى حديثنا عن الشيوعية والنيشية ، وهما تواجها أحدهما الأخرى ، الى انه فى الوقت الذى عرف مونييه كيف ينقد فى آن واحد التفكير فيهما تفكيرا مقبولا على المستوى الفلسفى والايمان الصحيح المؤكد على المستوى الدينى ، دون ان يخلط بينهما ، هذا فى حين لم يكن يفكر غيره الا فى محاربتهم أو محاربة أحدهما ، أو فقدان الطريق فيهما . لقد كان مونييه يقول ان كل تفكير عبنى يتكون من فكرتين تتعارضان الواحدة ضد الأخرى داخل اطار تعارضى مرن ، بعيد عن كل فكرة « متليفة » . . فقد احب فى الماركسية « أقوى رد فعل حديث ضد انهيار الفكر » فى ردود الفعل العاطفية والترنمات الذهنية . لكن ما ان ظهرت « الثورة الشخصية والجماعة » حتى اكد مونييه بقوة انه : « ستكون لدينا طريقتنا نحن فى أن نصبح ماركسيين ، وذلك عن طريق استعادة عمومية « فكرة التجسد » . واعطائنا اياها كل وجودنا . مع ذلك فالتجسد فى نظرنا ليس الا اتصالا بالله الأعلى ، وهو اما ان يكون تعارضا أو توازيا يعطى للشخص كل أحجامة : حجمه السياسى الذى ينحصر فى رفض التحول الاجبارى الى طريق غير الذى يؤمن به ، وحجمه التاريخى الذى يبقى فيه على توتر مستمر بين التقدم والجفود ، وحجمه الروحى الذى يؤسس هذا وذاك مع الغائنه للمثالية الخلقية وللواقحة معا . وفى الوقت نفسه يحدد لنفسه « وظيفة تنبؤية » ، تكون مصدرا « لتفاؤل مؤلم » .

انها ثورة كاملة فى وقت واحد داخلية نفسية واجتماعية ، شخصية وجماعية ، كما كان يصفها مونييه ، وكما حددها فى مشروعه الرئيسى . ولقد حققها وتحقق من صحتها أولا فى مجلة « اسبرى » التى أصبحت على يديه صورة أخرى ومتنايرة من ذلك الشئ الذى أطلق عليه « بيجى » الكاتب الفرنسى « المدينة المنسجمة » (مجلة أدبية لم تدم طويلا) . وعرف مونييه

كيف يحيط نفسه بفريق من الرجال من ذوى العزيمة الصلبة، الذين فطنوا الى انهم « فى حالة حرب روحية » ولهذا كانوا يتعاملون فيما بينهم « بنوع من القسوة العسكرية يمارسونها من زاوية وحيدة هى زاوية الصداقة » .

كنت اقول ان مونييه كان معلما . والحق ان الدرس الذى يلقيه على من يتأمل فيما كتب هو قبل كل شىء ان الازدواج التعارضى للشخص هو فى نهاية الامر ما يسمح له بان يختار بين البخل والبذل . والانسان الذى يتحدث عنه مونييه جواد بطبعه ، وما كانت صفة البذل فى فلسفة ديكرت شيئا غير هذا .. كانت قصة مقاومة فى سبيل الحصول على اكثر من وجودى بان اضحى بما املك . اذ ان هناك بخلا فى الاحساس بالوجود يسير فى خط عكسى مع الحياة ويكون اكثر عمقا من البخل فى الملكية . اما البذل فهو على العكس من ذلك ، لاكتفى بالسير فى اتجاه مجرى الحياة ، بل يعطى ذلك المجرى معنى . وهو كعصارة الشجر ، او كعصارة الفضيلة والطريق الخاص الداخلى الذى تسير فيه فضيلة « القوة » .

هكذا نرى ان الموقف الذى وقفه مونييه كان موقفا يطلق عليه موقف « ما وراء الفلسفة » ، رغم ان الفلسفة داخلة فيه تماما . بل هو موقف فى آن واحد بسيط وعسير ، موقف المعلم الذى يعرف ان علم التربية الوحيد الذى يجب علينا ان نقبله هو الذى يجمع بين المواجهة والبذل ، وانه فى نهاية الامر تربية للانسان ، لكل الناس .

المراجع

MOUNIER (Emmanuel), L'affrontement chrétien (Le Seuil).

- Traité du caractère (Le Seuil).
- Introduction aux existentialismes (Denoël).
- La petite peur du XXe siècle (Le Seuil).
- Le personnalisme (Presses Universitaires de France).
- Carnets de route (Le Seuil) : 1) Feu la chrétienté; 2) Les certitudes difficiles;
- 3) L'espoir des desespérés.

MOUNIER (Emmanuel), Mounier et sa génération (lettres, cahier inédits recueillis par Paulette Mounier) Le Seuil.

Une édition complète, en 4 volumes, des œuvres de Mounier a été publiée au Seuil.

Sul Emmanuel Mounier :

CHARPENTREAU (Jacques) et Rocher (Louis), L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier (coll. «La Vie nouvelle». Ed. Ouvrières).

CONILH (Jean), Emmanuel Mounier (coll. SUP — «Philosophes», Presses Universitaires de France).

GUISSARD (Lucien), Mounier (Editions Universitaires).

LESTAVEL (Jean), Introduction aux personnalismes (Ed. Vie Nouvelle).

MOIX (Claude), La pensée d'Emmanuel Monier (Le Seuil).

Esprit, numéro de décembre 1950 consacré à Mounier.

Frères du monde, no 27 consacré à Mounier, septembre 1964.

الفلسفة المسيحية

عند : موريس نيدونسيل*

يشغل موريس نيدونسيل وسط حركة الفلسفة الشخصية التي ارتبطت ظهورها ، على الأقل في اولها ، بمجلة أسبرى (العقل) ، مكانا انفراد به وحده ، وذلك بفضل فكره الذي يتميز بأنه أكثر جوانية وأكثر الفاعلية من غيره ، حقا انه في هذا لا ينكر الدور الذي يلعبه المجتمع في حياة الانسان . ولكنه كان « يأخذ حذره » من « الالتزام » ، لأنه يتضمن « اخضاعا » للانسان . ومن هنا بدت له كل فلسفة في التاريخ على انها خطر يهدد الانسان وبدت له « المدينة » كذلك . « من الخرق أن نطالب الفلسفة الشخصية أن تترضى التين ، لكنها تدعو الأفراد واحدا بعد الآخر الى المقاومة ، وتشجعهم على انتقاد أقدس ما لديهم وهو فيهم » . لكن الحديث عن الجوانب قد يسمح بالخلط بين « النفس » والروحي . لكن في وقت يقول كثير من الفلاسفة : ان « الداخلي » غير موجود او غير قائم ، نجد نيدونسيل حريصا على انتقاد داخلية الحياة الروحية . وهذا ولا شك هو ما أدى به الى أن يصبح في فرنسا فيلسوف ميتافيزيقيا الشخصية . فرسالته التي قدمها عام ١٩٤٢ بعنوان : « العلاقة المتبادلة بين الذوات الواعية (١) » قدمت الأساس الميتافيزيقي لفلسفة فهمت في بعض الأحيان على أنها مجرد نزعة تلفيقية لا تهتم إلا بالسياسة .

لا بد هنا أن نشير الى ما تجب الإشارة اليه : فكما أن موريس بلونديل أوضح أنه من غير الممكن أن نتخلص من « الإرادة المريدة » ، يمكننا هنا أيضا أن نشبت وجود « حساسية حاسة » ، و « عقل يعقل » ، وكلها تشير الى قوى تتعدى ما تحققه ملكاتنا وتسبق كل الخطوات التي نتخذها لهذا الغرض . فهناك نداء مستمر يدعو الشخص للحضور في داخل كل الأشياء : الأشياء التي لها وجود أقل مرتبة من وجود الانسان ، والتي توازيه في هذه

Maurice Nédoncelle

La réciprocité des consciences

(١)

المرتبة ، والتي تتفوق عليه كذلك . لأن انعدام الشخصية وعدم حضورها في أى مجال من هذه المجالات معناه القضاء عليها . ولكن ليس المقصود بالشخص هنا مجرد الوعي بالذات ، لأن ادراك الذات لذاته يصاحب ادراكه لشخصه . لكن علينا ألا ننسى أن هناك شخصا آخر يدرك ذاته في نفس الوقت . من هنا كان من الضروري أن تنشأ فلسفة مونادولوجية جديدة (١) تقوم على تحليل العلاقة المتبادلة بين الأشخاص . وبدلاً من أن يوصف الإنسان بعدم قابليته للاتصال (بينه وبين غيره) يكون العكس هو الذى يجب عمله واعتباره صحيحاً . فالشيء الفاض ، هو أن تكون دائماً خاضعين لاتجاه مضاد للشخصية ، وأن نعتقد أن الوعي بالذات يبحث عن محوره في الانسحاب الفردى . فالذاتى هو بنفسه الذاتى المتبادل ، و « أنا أفكر » الديكارتيّة قد أدخلت في الفلسفة نقاطاً مقدسة وشخصية حقاً . لكن لا بد اليوم من « القيام بثورة » تشبه ثورة ديكارت فيما يتعلق بالأمور الآتية :

١ - العلاقة المتبادلة بين الذوات على المستوى البشرى .

٢ - العلاقة الصوفية القائمة بين الوعي والله .

إذاً « الذاتى » يتحقق بصورة غير مكتملة في الطرق التى ترسمها له الطبيعة ، وإذا كان الشعور الجماعى مثلاً يمهّد الطريق أمام العلاقة المتبادلة بين الذوات الواعية ، فإن وجوده غير واضح ولا بشكل في نفسه « نحن » حقيقة . والمشاركة ذاتها في هذا الشعور تكون قريبة من الطبيعة : والتشابه بين المتشاركين يتم على حساب فرديتهم ، وفضلاً عن هذا ، يظلون غير متصلين فيما بينهم . كذلك فإن الشعور المختلط غير الواضح بوجود الجماعة وهو شعور ينظر إليه على أنه سابق على الوعي بالذات يكون شعوراً لا يخضع للمنطق وسابقاً عليه ، إذاً « الجماعية » عكس الشخصية . فتجربة التبادلية الحقيقية الوحيدة - تلك التى يسميها نيودونسيل « العلاقة الثنائية » تتحقق في العلاقة المباشرة بين شخصين يحب أحدهما الآخر . والحق أن « الجمهور » (فكرة) يبدأ فيما وراء المحبة . والشعور الجماعى في التجربة الإنسانية البحتة لا يوجد إلا في بعدين اثنين ، ونحن لا نتجه نحو إيجاد شعور عام جماعى إلا ابتداءً من علاقة ثنائية الـ « أنا » والـ « أنت » يشكلان الـ « نحن » التى تربطهما فيما بينهما ، ولكن تميزهما الواحدة عن الأخرى . والاتصال

(٢) مونادولوجيه (Monadologie) ، مشتقة من (monos) ، أى السادة البسيطة
الغالبية غير القابلة للانقسام والتى تتكون منها الكائنات ، في فلسفة لايبنتز .

الشامل بين جميع الذوات الواعية يظل ممكناً لكن بدلا من أن يقضى على « داخلية » كل فرد فإنه يزيد من كيانه الداخلى ، ويزيد أيضا من التبادل بينه وبين الآخرين . ونيودونسيل يستخدم تعبير « الهوية غير المتجانسة » ليصف تلك العلاقة بين الأنا والأنت داخل إطار الحب . وهذه الفكرة سوف نجدها فيما بعد عند الفيلسوف ليفيناس (٢) .

هذا الكائن من واقع الشخص يختلف اختلافا جذريا عن الكائن تبعا للطبيعة ، لأنه يفترض نظرة عامة . « والعمومية هى القدرة على نشر حضور وعى ما فى الواقع كله ، وعلى أن تجعل الواقع كله جاضرا فيك من وجهة نظر تظل فيها شخصية الفرد قائمة . فالعام والشخصى فكرتان متحدتان لاتنفصلان أبدا فى الوعى البشرى » . ذلك أن ال « أنا » وال « نحن » ترتكزان على الله ، وهناك « أنت » الالهة مبدعة ترفع من شأن كل وعى فردى بلا نهاية ، ولها صلة بكل « علاقة ثنائية » انسانية ، وهذه الفلسفة المعينية ليست فى نهاية الامر الإمسرة ، نصل فيها الى « العام » بدلا من أن نصل الى العالم ، باعتبار أن العام هو الطريق للذهاب الى العالم ، أى الى الكون الداخلى والى الله . هذه المسيرة تتضمن عبور الطبيعة . وهذا ما أتاح لنيودونسيل أن يقدم صورة تقريبية للمنطق الشخصانى . ففى الكتاب المعنون : « الشخص والطبيعة » كان يمكن أن يكون عنوانه « مدخل لدراسة المقولات الشخصية » ، حيث يحلل الدرجة التى يمكن بها تطبيق بعض افكار أساسية تتفق وتفهم الأشياء ، على الشخص أو التعبير عن تطوره فى اتصاله بالأشياء . وإذا كان ال « أنا » البشرى لا يستطيع أن يتعرف نفسه باعتباره أنا مفكرا الا اذا ربط تفكيره وكيانه بمبدأ تفكيرى وكيونى معين يكون هو ذاته شخصا . . . وإذا كنا متاكدين من واقع تجربتنا الشخصية أن ارادتنا مرادة بفعل ارادة خالقة ، فاننا نستطيع أن نفهم بصورة احسن وأوضح مختلف تجارب السببية : تلك التى يمارسها بعضها على بعض ، وتلك التى نمارسها فى الطبيعة ، أو - من باب أولى - تلك التى نراها فى الطبيعة . .

لعل اصوب شيء هنا أن نأخذ مثالا محددا بين الأمثلة التى بحث فيها نيودونسيل : نقصد مثال « الاخلاص » : أن مبدأ الهوية الكلاسيكى يؤكد أن ثمة هوية تتعلق بوجود الكائن كله ، لا بشخصه فحسب . وهذا المبدأ عالم وغامض ، لكن له قيمة هى قيمة الالتزام : فهو يعبر عن الأمل فى أن يحتفظ مستقبل الكائن بشيء من ماضيه ، لكن تطبيقه بصورة جامدة على

محتواه يعنى وقف التفكير . ففى فلسفة من فلسفات « الطبيعة » يظهر تناقضه اذا حاولنا تطبيقه . ومع كل فسيكون للمبدأ معنى ، وستكون له قيمة خاصة اذا هو استخدم فى فلسفة شخصية ، لانه يصور الهوية والاخلاص الشخصيين مقدما .. وذلك لان اخلاص الشخص ليس معناه ثباته جوهريا . بل لا يمكن ان يكون له معنى الا بافترض استمراره الممكن او غير الاكيد ، بمعنى ان الارادة الثابتة الدائمة تختلط فيه بالتشكك والخنوع والالام ، ولكل قسم اغراءاته بالحنث فيه . ان الانسان يظل سجيناً لما قاله ، وبالتالى ، يظل سجيناً لماضيه . والقسم امر موضوعى ، بل هو موضوع ، وهذا الموضوع هو الذى يكون مضمونا ، وهو يخضع لفلسفة « كما لو كان » : فانا اقسام ان اسلك سلوكا كما لو كنت افترض انى ساشعر بمشاعر ربما لا اشعر بها بعد ذلك . والقسم بالانتقام لا يتضمن فى ذاته ارادة حقد ، بل يتضمن ارادة « قتل » ، ومعناه ان تلجى افعالك ، لا ذانك ، وهو مغامرة مجنونة ، « ومجازفة لا تتضمن تحويل كلامك الى شىء بقدر ما تتضمن تحويل كلامك الى قربان تقدمه لقوى غير مرئية » .

ففى القسم ، يصحب الايمان بالقوة المتعالية (الله) شوائب « سحرية » ، ولا بد من ان تتخطاه لكى تعطى للاخلاص بناء صوفيا فى اساسه ، وهذا ما يحدث فى موقف « النذور » ، والنذر فى الدين التزام ، امام الله ونحو الله ، لكن هذا النذر الدينى يمثل كل انسان له رسالة ، كل انسان كرس نفسه لعمل ما . ولذا نجد ان النذر يتضمن - بصرف النظر عن تفاصيله - شيئا يكون ضروريا للممارسة الدينية للاخلاص فى اى مجال ظاهرى غير دينى . « ان روح النذر تتعدى حدود الكنائس » ، وكثرة الاشكال التى يظهر الاخلاص والتعبير عنه ، داخل الاسرة ، تكون مثلاً ممتازا للتحليل الظاهرى . ذلك لانه لا يتناول فقط الحياة الزوجية ، بل حياة الاقارب والعلاقة بين الاب وابنه ، والعلاقة بين الاخوة كذلك . وكل علاقة من هذه العلاقات جميعا تتضمن شكلا من اشكال الاخلاص الخاص ، والاسرة نفسها « نذر » يوحى باقامة « عقد » بين شخصين ويتبادل القسم بينهما ، والانسان فى حاجة الى ابنية اجتماعية يساند بها نذوره الروحية والتعاقد بمعنى مناقض للاخلاص ، وهو لا يظهر الا حيث يختفى الاخلاص : ذلك لان هناك كائنات مخلصة تماما تجهل التعاقد ، ومع ذلك فهو يمثل ضرورة لا مناص منها فى حياة البشر ، حيث يعطى لما يسمى « النية » تماسكا يتأتى عن طريق تجسيد الفعل .. وليست الحياة القضائية الا وسيطا بين الحب والقوة ..

والإخلاص استجابة لنداء تصدره « القيمة » ، وهو الإيمان الفعال الذي يؤدي إلى استمرار القيمة ، أو بصورة أدق ، هو الاستعداد للإبقاء على حضور القيمة بالقدر الذي يعتمد فيه هذا الحضور على الوعي . لكن علينا ألا نستخلص من هذا كثيرا من التفاؤل . وعلى الأقل - على مستوى التجربة البشرية - يوجد نوع من كثرة القيم التي لا يمكن أن نهملها أو نقضى عليها . فبوجه عام ، لا يوجد إخلاص دون أن يصاحبه « خيانة » ، كما لا يوجد التزام دون « انطلاق » . فكل إخلاص شخصي يبدأ بعدم إخلاص بيولوجي ، أى بالقطيعة مع مطالب حيوية خالصة . والطفل - مثلا - عليه أن يتخلص عاجلا أو آجلا من سلطة والديه ومعلميه ، كما أن على البلد المستعمر أن يتخلص عاجلا أو آجلا من المستعمر . والحديث عن السنة والتشدد في الدين ، هل كان ستوجد له قيمة بدون وجود صور الالحاد ؟ أنها هي التي تسمح لنا بتبين حدود السنة على نحو أفضل ؟ (وبضدها تتميز الأشياء) ، والذي يحدث غالبا في الحياة أن المزيدين المخلصين لا يفعلون أكثر من تفسير تفكير أساتذتهم ، أما المبدعون فهم المريدون غير المخلصين . ولعل الفرع الوحيد الذي اتصف بالخصب في فلسفة هيجل هو ذلك الذي يخص « الأبناء العاقين » ، ونقصد بهم : فورباخ ، وماركس ، ومن بعدهما كروتشي ، وبرادلي . . ولو أن هذا التطور التقدمي يخلق شيئا من الألم ، الذي يتحول بطبيعته إلى « مأساة إنسانية » لا تضيف صفة الشرعية ، لا على المستوى الميتافيزيقي ، ولا على المستوى الأخلاقي لذلك النوع من العقوق . فعدم الالتزام ، أو التخلص من « السابق » لا يكون خالقا إلا إذا توافرت لدى الشخص ثورة روحية جديدة متجددة ، لا يكون عدم الالتزام إلا تعبيرا جزئيا عنه . أى أن « عدم الإخلاص » المشروع ليس إلا الوجه الآخر لإخلاص ابداعي أو أخلاقي . والإخلاص الصادق لا يمكن أن يكون تحقيقا لهوية صارمة ، أو مجرد تكرار ؛ لأنه لا يستند إلى مجرد التماسك الداخلي الذاتي ، بل أنه يستند إلى الانفتاح على الله الخالق وعلى الآخرين . وفيما وراء التفكير الميتافيزيقي ، لا يمكن للإخلاص البطولي أن يظل سليما إلا بفعل إيماني هو فعل الحب . والأسباب التي لا تجد منا تفسيراً ولا نستطيع أن نجعلها تتماشى بعضها مع البعض الآخر ، يكون لها تفسيرها عند الشخص الذي يجعل الله شاهدا ومصدرا وضمانا لالتزاماته . وهكذا تكون الهوية استمرارا تحوليا . ويقول الفيلسوف : إن « الهوية لا تعنى المحافظة على الماضي أو تكراره » بل هي اندماج هذا الماضي في مستقبلي ، أى أنه عمل سابق آخذه على عاتقنا بأن استخدم حاضري . وكل تحليل للمقولات يفترض فلسفة شخصية كما يفترض المنطق فلسفة ميتافيزيقية » .

ومن هنا نفهم ان « فلسفة الشخص » هذه هى فى آن واحد ، فلسفة « اللوجوس » (٤) على ان الشخص يكون « لوجيكيا » مادام خاضعا بفعله هو - لقاعدة الحرية التى كان بلونديل يصفها بأنها « قياسية » (او معيارية) ، والقول بان الشخص عقل معناه ملاحظة ان من الضرورى ان يكون العقل شخصا من حيث كيانه « المتعالى » . وللشخصانية متضمنات دينية ، فهناك من الناس من يتحول من مذهب فكرى الى آخر ، لكن هذه التحولات فى حقيقتها ليست الا تحولات للوجوس ، وبصفة خاصة للوجوس الذى له اسم معين : للكلمة التى تجسدت فى المسيح باعتبار انه كلمة الله . لكن هذا التحول النهائى والاخير يتخطى الفلسفة ، لان الفلسفة تقف عند حدود الافكار . « فلسفة اللوجوس يمكن ان تثرى خلال العصور بافكار كثيرة تعبر عن الاشعاع الشخصى للمسيح ، ويمكنها - هذه الفلسفة - ان « تتشرب » بمعطيات مسيحية ، وان تعيد التفكير فيها بطريقتها ، وهنا تصبح فى نفس الوقت فلسفية وفوق طبيعية . لكن الشئ الذى لا تستطيع فعله بآية صورة هو اكتشاف « شخص » المسيح ذاته وبصفته شخصا . لان هذا تفكير من مستوى آخر ، ان عبر عن شئ فانما يعبر عن الحد الدقيق بين « تأمل » الفيلسوف وايمان المؤمن او تأملات رجل الدين .

المراجع

NEDONCELLE (Maurice), la réciprocité des consciences
(Aubier).

- La personne humaine et la nature (Presses Universitaires de France), réédité sous le titre : Personne Humaine et nature, Etude logique et métaphysique (avec une nouvelle préface, Aubier).
- De la fidélité (Aubier).
- Vers une philosophie de l'amour et de la personne (Aubier).
- Conscience et Logos (Ed. de l'Epi).

اللامتناهي والجار

في فلسفة : إيمانويل ليفيناس*

من أهم وأقدم التقاليد الميتافيزيقية البحث عن الوحدة ، فالمعقل جهد يبذل للوصول الى الواحد . لذا كان المتعدد عسرا ، بل و « فضيحة » ، لانه اذا كان الواحد موجودا يكفى نفسه بنفسه ، فلم يكون هناك تنوع ؟ واذا كان الكائن الأكبر موجودا ، فقيم وجود الموجودات ؟ ان الكثرة يضيق بها كل من يفكر تفكيرا يعشق الوحدة ، وهى شىء يشعر بالمار من نفسه ، ولا يظهر لنا الا بصورة ارتجالية او براجماتية . الكثرة شىء تجب ازالته . لذا لم يكن في المستطاع على آية حال فهم « الجزئى » الا اذا ربطناه « بالكل » . اما اذا اردت - على عكس ذلك - ان تعطى للكثير صفة ميتافيزيقية ، وان توضح بمعنى ما ان هناك « اكثر » ، او على الأقل ان هناك شيئا آخر غير الكل المحيط بالاشياء ، فان هذا لا يمكن الا ان يكون مشروعا لا تنقصه الجراءة . ومع هذا فقد كان هذا هو ما شرع فيه ليفيناس وتحدث عنه في كتاب مركز ، يدعو حقا للتفكير العميق المشوق ، وهو الذى يمكن ان نعتونه - بنقل تعبير قال به لابويتى (١) : ضد الاوحد (٢) . ولعل من ميزات وأصالة هذا البحث انه دافع عن الكثرية الميتافيزيقية ، وهى مبدا لا ينكر قيمة « العلاقة » ، بل على العكس من ذلك يعمل على تعميقها . ومثل هذا التفكير يتصف بأنه عينى واضح ، اذا يطرق موضوع المتعة التى تقوم فى وقت واحد بتحديد صفة الذات لكنها تعزلها ، كما يطرق موضوع العدالة والسلام ، وهما الاخلاق كلها والحكمة كلها ، لان الاخلاق لا تشكل فرعا من فروع الفلسفة فحسب ، بل هى الفلسفة نفسها . وكما يطرق كذلك موضوع الشهرة الجنسية ، وموضوع الأسرة - وهى أعلى ما أمكن الانسان أن يحققه - حيث يتضح الخصب باعتباره تعبيرا عن القوة العليا (الله) . وكما يطرق

Emmanuel Levinas

La Boétie

"Contre un"

(١)

(٢)

الموت الذى هو حدث وسر غامض تماما ، وبالتالي فان هذه الفلسفة من وحي العلاقة بالخارج باعتبارها أصل العلاقة الأصلية بالآخر ، وعن أصل الوجه البشرى الذى هو يمثل بعد كل شيء غرضا للوجود ، او بالاحرى ، للوجود . ان الاحسان بالغربة والعزلة ، ذلك الذى نشعر به ويؤدى بنا الى الاعجاب بشيء ما ، حين نقرا عملا ادبيا ، يأتى ولا شك من انه فى نفس الوقت تقليد وحديث . فهناك نوع من « تيار دينى » حاصر فى كل مكان هو كالأوحى ، لكنه تيار لن يكشف عنه فى نفسه ، ويعطى للكتاب الذى تقرؤه نوعا من بعد فلسفى داخلى . هنا يقترح ليفيناس فلسفة شخصية يهودية ذات أصل تورانى (التوراة) . تتقدم لنا على مستوى فكرى منطقي خالص . وكان تفكير كل من ديكارت وكانت فى بؤرة فكره الفلسفى ، لكن بعد أن اعطاهما نفمة دينية معبرا عنها بتعبيرات الوجود . الأمر الذى جعل من هذا التفكير ، لا وجودية قطعا ، بل فلسفة من أهم فلسفات الوجود الحديثة . فلسفة ذات أسلوب براق ، لكنه مجهود فى كثير من الأحيان عندما يتحول الى رطانة مرسومة من الكلمات . ولكن هذا الأسلوب مدعم بماطفة إنسانية ، وبإيمان بالله . فالأسلوب هنا فى هذه الفلسفة يتطابق فيه تماما المضمون مع الشكل .

أن مشروع ليفيناس بالتحديد يرمى الى الكشف عن أصل العلاقات الحقيقية بين البشر فى الوجود الخارجى الميتافيزيقى ، وهذا هو النقيض تماما من فلسفة سبينوزا . وكما أن رينوفييه يميز بين حالة السلم التى تحدد معنى الأخلاق ، وحالة الحرب التى تناقضها ، نجد ليفيناس يقول بأن حالة الحرب هى توقف علم الأخلاق ، لكن الخطأ هو أن تفهمها على أنها ظاهرة خارجية ، وهذا معناه أيضا أنك تخطئ تماما فى فهم طبيعة الظواهر الخارجية ومعناها الميتافيزيقى . فالحرب ليست « خارجية » ، بل هى داخلية فى الكائن : فهى كسر ، أو تحطيم ، أو قطع داخل الكائن . ولذا كانت الحرب لها علم للوجود العام « أنطولوجيا » . وكل نضال أو كفاح هو تمزيق لكبان « الكل » ، وفلاسفة الحرب هم فلاسفة « الكل » ، والسلام عندهم لا يخرج عن أنه إعادة التصالح بين الكائن وذاته ، وبالتالي إعادة بناء الكل ، وانتصار لشيوع الكل ، كما هو أن السلام عندهم حالة غياب للحرب . وهناك فلسفات كثيرة ، منها : الهيكلية والماركسية ، التى - رغم صحة حقائقها جزئيا - ارتكبت هذا الخطأ الجذرى بأنها أرادت أن تؤسس حقيقة العلاقات الإنسانية وسعادة الوعى على هدفة الحرب وحدها .

هكذا يصبح من الضرورى أن نعتقد العلاقات الإنسانية بين موجودات منفصلة بعضها من البعض أكثر من انفصالها فى حالة الحرب ، ومع ذلك

- فهي لا تتعارض ، بل تكون متحدة في انفصالها ، وعن طريق انفصالها هذا
 وتلك هي صفة العلاقة بين كل منا والآخرين . فإذا كان السلام - أي الأخلاق
 - ممكنا ، فذلك أن هناك « فيما وراء » للكائن وهو مفهوم على أنه كل
 متكامل . والاتحاد ينبى على كل من خارجية الوجود العام والانفصال القائم
 فيه بين الموجودات ، هذا ، ويتجه تأمل ليفيناس ضد الوجود بدلا من أن
 يتجه نحو الوجود ، لأنه على عكس « هيدجر » ، يقول بأن الوجود أعلى
 مكانة من الوجود . ففلسفته إذا في مجموعها فلسفة الوجود الشخص أكثر
 منها فلسفة الوجود الخاص . وعلى عكس اتجاهات حديثة تتجه الى الإحاطة
 في تفكيرها ، تحتفظ فلسفة ليفيناس بالتنوع وتقيم تفكيرها على « العلاقة » .
 والبتافيزيقا عنده - باعتبارها علم اللامتناهي - لا بد وأن تحل محل علم
 الوجود العام (الانطولوجيا) . والانفصال والعزلة كلاهما معطيات أولية
 أساسية ، وهما شيء آخر يختلف تماما عما قيل عنه أنه « سقوط »
 اللامتناهي . وفكرة « الواحد » والشمول والوجود الذي يظل هو هو ، كل
 هذه هي أكبر ما يهدد الفلسفة بالضياح . وفلسفته الشخصية الميتافيزيقية
 ليست إلا تنديدا بهذا كله ، وعظمة العلاقة تأتيها ، لا من أنها تضم أطرافا
 متكامل ، بل من أنها توحد بين أطراف تكفى نفسها بنفسها . واللامتناهي هو
 « فيما بعد » الوجود ، والخلق من العدم فعل من أفعال الحرية يؤدي الى
 وجود كائن حر لا يخضع لأي نسق أو نظام . . وإذا لم تكن نخشى الاصطدام
 باللغة لقلنا أن لا نهائية الوجود تتمدى شموله . وما عسى أن تكون هذا الذي
 ندعوه بالذاتية ، أن لم تكن تلك الحقيقة التي تدعو للدهشة والتي تمثل
 القدرة على احتواء أشياء أكثر مما تدل عليه طاقة الإنسان على احتوائه .
 لقد فهم ديكارت هذا تماما ، بل وأن هذه الحقيقة هي الأصل في تفكيره ،
 حيث يقول أنا أكبر من حجم نفسي ، وهكذا تصبح الفكرة المحورية الفلسفية
 الأولى ليست التطابق ، بل عدم التطابق بين الشخص وذاته . والاختفاق
 هو شكل من الأشكال التي يتشكل بها الله فينا ، واللامتناهي ليس وجودا
 سلبيا بل هو ينمكس داخل الكل المتكامل والتاريخ ، بل هو على الإطلاق
 « آخر » ، وهو ما لا يمكن أن يدخل مع « ذاتي » في نسق واحد . ولهذا كان
 وجود اللامتناهي هو الأساس في استقلال الشخص وفي وجود المجتمع ،
 المجتمع الذي يتكون من أشخاص ليس اتحادهم أكثر من انفصالهم
 واستقلالهم معا ، أو ليس اتحادهم أكثر من غربة كل منهم بالنسبة الى
 الآخر . ولكي نصل الى الآخر ، علينا إذن أن نعبر أو نمر باللامتناهي .

يوجد إذا في أعرق أعماق الإنسان ، لا الحاجة - لأن الحاجة تعبير عن
 عدم تجانس الكائن الباحث عن تكامله ، في وجود آخر يكمل وجوده ويجعله

متجانسا - بل يوجد في أعماقه رغبة نحو عدم تجانس أصيل . والآخر المطلق يعبر عن غيرية ما ، فهو « غير » . والغير ليس فقط أجو آخر ، أو أنا آخر ، بل هو الأنا الذي لم يبلغ اليه بعد . أو هو ذلك الجزء منى الذى لم اصل اليه بعد . والوجود الخارجى للغير هو ذلك النداء الذى يوجهه الى أنا . ولا حقيقة بدون انفصال ، ولا وجود بدونه أيضا . وبهذا لا يكون صحيحا ما يقال في بعض الاحيان من انى اخرج من ذاتى . وأنا لا اهتدى الى الطريق الا بفضل وجود هذا المطلق الآخر ، هذا الغريب ، أو بفضل وجود الانسان الحر ، لان الموجودات الحرة هى وحدها التى تكون غريبة بعضها عن البعض الآخر . وهذه البداية يقدمها الى التعليم . فكثيرا ما يقال في كمال التربية اننى لا استطيع ان اتلقى الا ما اكون حاصلا عليه أو امتلكه بالقوة ، واننا نكتشف كل شيء بانفسنا من تلقاء أنفسنا . لكن هذا ليس بصحيح ، والصحيح اننا نتعلم من الخارج ما يلقيه علينا الآخرون . فمن طبيعة الانسان ان يكون كائنا متعلما وقابلا للتعلم . والتعليم في ذاته هو علامة « الخارجية » تلك الخارجية التى تخترق طريقها الى الـ « أنا » والله نفسه يعلمنا بطريق الوحي المفروض علينا . وليس صحيحا ما يقال من ان العقل ينمو بنفسه ووحده ، وان المعرفة لا تفعل أكثر من ان تظهر الى الخارج ما يكون موجودا في داخلى على نحو مسبق . كلا ، أنا متعلم ، اى يعلمنى آخر أو الآخرون ، بمعنى ان الحقيقة تأتىنى من مكان آخر أو من شخص آخر . بذلك يصبح له معنى ، والتعليم يحمل لا نهائية الوجود الخارجى كلها .

ونستطيع ان نقول كذلك ان التفكير هو ان تكون لديك فكرة اللامتناهى ، وأن تظن الى انك متعلم : كائن يتلقى التعليم . وبذلك يصبح التعليم عبارة عن علوية اللغة . فالكلام هو الحوار ، والحوار هو الالتزام بأن تنطق بكلام يكون له معنى - الامر الذى يكون ولا شك لأخطر وأغلى وأثمن التزام .. فاذا كان من السهل ان تتكلم دون ان تقول شيئا ، أو لكى تكذب أو لتلهو ، فمن العسير ان تتكلم لتقول شيئا حقيقيا في الحقيقة . أن تتكلم حقيقة معناه ان تسمح نفسك ، وأن تقضى على كيائك . بذلك تكون هناك ناحية تتصف بالتضحية في كلام البشر . وهذا أكثر حقيقة وصحة فيما يخص الحب . فالحب ليس اندماجا ولا حتى مشاركة .. لأن « الجنس » هو أقصى حدود الآخر ، الذى يبقى ويظل . الحب هو ان اعرف حدود الآخر وأحتفظ على البعد له بكل وجوده الخارجى . وما يقال عنه من انه بمثابة فشل الاتصال بين الناس بالحب - هكذا يقول ليفيناس - هو الشيء الذى يمثل السلبية في الاتصال ، وغياب الآخر في هذه العلاقة معناه عدم وجوده كشيء غيى ، أو كآخر .. وما الأبوة الا صلة تقوم بين الابن وغريب عنه ،

يظل آخر بالنسبة اليه في الوقت الذي يمثل ذات الابن . ومن وجهة نظر الاب ، تكون الابوة الحقيقية هي أن تعرف الطريقة التي تظل بها آخر ، أي غيرا في نفس الوقت الذي تعرف أنك أنت . ومن أجل ذلك كانت الابوة تعبيرا عن علاقة خصبة تماما ، هي نفس العلاقة القائمة بين المخلوق والله المتعالي . لأن الكائن الذي يكون قادرا على أن يكون غير نفسه ويحمل مسؤولية مصير غير مصيره هو كائن خصب تماما . أما الكلام والحب فيعبران عن علاقتين قريبتين مني ، وأن تفهم شخصا يتضمن أنك تتحدث اليه أو تكلمه . أما أن تكلم آخر ، أو شخصا غيرك ، فانه يعني أنك تدعو شخصا آخر غيرك الى الدخول فيك ، وأن تطلب عونه . ولندكر هنا أن الفيلسوف جان بران^(٢) قد أوضح في كتابه : « مسالك غزو الانسان والانفصال الانطولوجي »^(٤) كيفية ارادة القضاء على بعض الجوانب الأساسية في حياة البشر عن طريق ما يسميه « الحلم الفنى » . فمثلا نحن نبحث عن وسيلة للقضاء على الانفصال في المكان والزمان ، بأن نستخدم السرعة ونجعل أنفسنا بطريقتها حاضرين تقريبا في كل مكان وزمان . وأيضا فنحن نعمل على الانموت ، بكل ما وسعنا ذلك . ومن الخرق أن نندد بالتقدم العلمى والفنى ، لكن يتعين علينا أن نتجنب الا يؤدي هذا التقدم الى حضارة القوة ، وعلينا أن نحفظ دائما بالمسافة التي تفصل بيننا وبين الوجود العام . . وهذا بالضبط ما أسماه « كانت » الاحترام . من هذا نرى أن جذور فكر ليفيناس موجودة عند « كانت » ، حيث أنه لا يتحدث عن معرفة حقيقية بالآخر الا على المستوى الاخلاقى .

هكذا نرى أن الصلات الاجتماعية تظهر على صورة تجربة من الطراز الاول ، أو بالأحرى أنها موجودة « فيما وراء » ، كل تجربة ومصدر لها . انها - هذه الصلات الاجتماعية « الوعى اخلاقى » ، وهى علاقة شخصية مباشرة . هنا يضع ليفيناس الجماعة ذات الأفراد المتجاورين ضد الجماعة ذات الأفراد المتواجهين ، ليس اطلاقا بالمعنى الذى تحدث عنه الفيلسوف مارتين بوبر^(٥) ، بل بمعنى أن « الوجه للوجه » هو التجربة الاولى الاصلية المعطاة مباشرة في وجه الانسان . فوجه الانسان في الحقيقة ليس ردا على سؤال ، بل هو « الشيء المصاحب » لما هو سابق على كل سؤال . والوجه ليس تعبيرا عن حقيقة اعظم ، بل هو تلك الحقيقة ذاتها ، والوجه لا يعنى

J. Brun (٢)
La séparation ontologique (٤)
Martin Buber (٥)

شيئا آخر غير ذلك ، او - انه يعبر عن نفسه في نفسه . ودلالة الوجه انما تؤكد التطابق الاساسى بين الوجود والدال : فالوجه يعبر عن كل ما فيه من خلال وجوده امامى وبواسطة هذا الوجود . . وليس ثمة ما يدعو الى وضعه في حقيقة اكثر شمولاً حتى نفهمه : انه موجود . انه يرفض ان يكون ملكاً الى او لقدراتى . انه يقدم نفسه بنفسه ، لان الذى يقدمه هو الآخر الاكبر . واللغة هي ذلك التقديم الدائى للوجه . والوسيلة الوحيدة لرفض هذه اللغة ولعدم الاستماع اليها هي قتل الانسان والقضاء عليه ونفى الميتافيزيقا ورفض الكلام والاخلاق . لكن التكلم وادارة الحوار معناهما رفض القتل واستقبال الآخر رغم انفصاله وعزلته ، ويقصد بالاستقبال هنا وضع حريته موضع التساؤل . ولقد كتب « كانت » في « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » ، يقول : « ان الكائنات العاقلة تسمى اشخاصا ، لان طبيعتها تقودها وتوجهها بصفتها غايات في ذاتها ، اى باعتبارها شيئا لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة فحسب ، وبالتالي ، شيئا يمثل حدا يقف في مواجهة كل ما يحلو الى من تصرفات ويكون موضع احترامى » . وليفيناس يؤكد في الوعى الاخلاقى ما قاله كانت في « الجميل » . اى انه - هذا الشعور الاخلاقى - « تجربة بلا مفهوم » . فالعلاقة التى تقوم بينى وبينك ، بين « انا » و « انت » هي الانفتاح امام بعد يوصلنى الى اعلى ، الى الدين نفسه . ذلك ان « الآخر الاكبر » يحضر هنا بصفته « الآخر » الذى تقوم علاقة بينى وبينه ، وهو يفصح لى عن « وجه » ويفتح بعدا يوصلنى الى اعلى ، اى ان وجوده يتخطى بلا حدود مقاييس معرفتى . . الامر الذى يعنى ايجابيا ان « الآخر » يطرح امامنا مشكلة هي مشكلة الحرية التى تتجه نحو « استثمار وجوده » وهذا الآخر يعرض نفسه وقد تخلص من الرغبة في نفى القتل وانكاره ، عن طريق لغة اولية اصلية تتحدث بها عيناه الهادئتان . وليس معنى هذا ان الآخرين يكونون تجسيدا لله ، بل معناه انهم تجليات له فحسب ، تجليات يظهر فيها ذلك البعد الذى يوصلنى الى اعلى حيث يتكشف الله . وقد عبر عن هذا جال. فال تعبيراً جميلاً فقال : ان الوجود يظهر لليفيناس على انه هو الوجه البشرى ، اما ما وراء هذا الوجه البشرى ، فانه يوجد « شيء » نشعر ونحس به حين نقرؤه في هذا الوجه ، وهذا الشيء هو الله الذى لا وجه له .

المراجع

LEVINAS (Emmanuel), Totalité et infini. Essai sur l'extériorité
(La Haye, Editions Nijhoff.)

Sur Emmanuel Levinas :

BLANCHOT (Maurice), Connaissance de l'inconnu (Nouvelle Revue française, décembre 1961).

CATESCOU (Jean), Une philosophie de l'inégal (Critique, juillet 1965).

DECLOUX (S.) Existence de Dieu et rencontre d'Autrui (Nouvelle Revue théologique, Louvain, juillet-août 1964).

BERRIDA, Violence et métaphysique (Revue de métaphysique et de morale, 1964, no 3 et 4.).

السقراطية المسيحية

عند : جابريل مارسيل*

باعتباره فيلسوفا وكاتبا مسرحيا ، فان جابريل مارسيل بلا شك استطاع اكثر من أى شخص آخر أن يعبر مباشرة عن الشعور المأساوى في وجودنا البشرى . فقد كتب يقول : « ساطل على يقين من أن التفكير الميتافيزيقى يتفهم نفسه ويحدد وجوده تحديدا عينيا في المأساة ومن خلالها » . هذا هو السبب الاول الذى من اجله تعتبر هذه الفلسفة وجودية بمعنى بقدر ما هى دينية ، بل مسيحية . فكل فكر يدفع بالكشف عن الوجود الى مستوى الوجود الخاص يصل بهذا الى الطبقة العميقة التى ينبع منها نداء الانسان الى الله . والعمل الفلسفى الذى قدمه جابريل مارسيل ذو « شقين » ، وليس هذا من قبيل المصادفة ، بل هو أساس تفكيره ، تقصد بذلك شق فلسفى وشق مسرحى ، فلأنه فيلسوف ميتافيزيقى للوجود ، نجده « يخلق » أولا شخصيات يتخذ منها بعد ذلك موضوعا لتأمله . وهكذا يكون تفكير مارسيل وجوديا مسيحيا درج التفاد على وضعه فى مقابل كل من وجودية سارتر الملحدة ، وكذلك وجودية ميرلو - بونتى . فاذا كانت الوجودية هى دراسة الوجود وهو فى موقف ما ، فان مارسيل هو الفيلسوف الوجودى الوحيد الذى درس الوجود الشخصى فى الموقف الاولى ، البدائى ، الاساسى ، تقصد به الاسرة . ومع ذلك فنحن نراه يرفض الفكرة « التوازى بينه وبين الوجودية » ، ويفضل أن يسمى فلسفته ، السقراطية المسيحية ، باعتبار أن هذا التعبير يعبر بطريقة افضل عن منهج العودة المستمرة والتفكير من الدرجة الثانية فى اللغة البشرية والأفعال التى يقوم بها الانسان - أى - بتعبير آخر - « الحفر أو التنقيب » . فكل ما يوحى بفكرة النظرية الفلسفية كمنطق أمر لا يحتمله ، لأن الفيلسوف الذى ينظم آراءه على هيئة نسق فلسفى سرعان ما يظن أنه هو الذى يمتلكها ، فالنظرية تتضمن فى ذاتها فكرة الملكية أو التملك . لكن الحقيقة لا يمكن امتلاكها ، اننا نحن الذين نكون ملكا لها . على أن مارسيل يتجنب فكرة

Gabriel Marcel

« الحقيقة » المجردة . لذا نجد يفضل عليها « روح الحقيقة » ولذا جاءت مؤلفاته في أغلبها تأملات يتلو بعضها بعضا حول موضوعات متباينة ، يتصل بعضها ببعض برابطة واحدة هي تعرية الوجود البشرى . ولقد سبق أن تحدثت بول ريكور عن « الناحية السقراطية لهذه الرسوم التقريبية المنقبة » والافوق أن نقول أيضا ، ان فلسفة مارسيل هي نزعة « اورنية » جديدة ..

كان جابرييل مارسيل ، قبل تحوله الى الكاثوليكية - في وقت كان يقع فيه تحت تأثير المثالية قد حرر الجزء الاول من « يومياته الميتافيزيقية » ، وقام فيه بتحليل المواقف الوجودية مستخلصا دلالتها . فدلالة الوجود العيني عنده قبل اى شيء آخر هي ما يمكن ان يطلق عليه « الانفراس » ، أو « مد الجدور في باطن الشيء » - أو كذلك - نوع من « حلف زواجى » مع الحياة ، أو ، بالاختصار ، « تجسد » . ولقد اعجب مارسيل بما قال به « بيجى » من استعادة قيمة « الجسد الملموس » باعتباره شيئا « يقع بين الروح والمادة » كما يفهمها الديكارتيون . وهنا يقول انه « حتى ما يوجد فوق الطبيعة جسدى ، وشجرة الرحمة جذورها عميقة تمتد في التربة وتسير في أعماقها ، وشجرة الجنس ، في ذاتها أبدية .. » وقد أصبح التجسد في نظر مارسيل الركيزة المحورية للتفكير الفلسفى ، وأصبح أيضا أصل مذهب « جسدى أنا » بصفته حبا محسوسا به من الداخل ، لا معروفا فقط من الخارج ، مذهب هذا الجسد الذى لا امتلكه فحسب ، بل الذى هو أنا . ونظرية الجسد هذه باعتبارها جسدى ، وهى التى ألقت بدلوها لتؤثر في الفلسفة المعاصرة كلها ، وهى نظرية ذاتية الجسد الخاص . والوجود الخاص يمكن تعريفه بتعبير موضوعى يتعلق بالموضوعية ، بمعنى انه اذا لم يكن جسدى موجودا إلا بصفته ذاتا ، فما من شيء بالنسبة لى يكون موجودا الا ما كان أو يمكن ان يكون ذا صلة به . ومن هنا كانت أهمية الاحساس ، ذلك الذى ينبغى أن نتحدث عنه بتعبيرات « صدمة » كما يفعل المثاليون ، بل بتعبيرات « شهادة » ، لأن الاحساس « يشهد » بوجود العالم الخارجى كما تشهد الذاكرة باستمرار وجودى أنا . وما من وجود الا وكان محسوسا ، لأن الاحساس هو « الصورة التى - تبعاً لها - يمكن ان تعطى أمانى استمرارية وجود اى شيء في صلبه بجسدى » . والاحساس هو انفتاح على العالم ، والموت نفسه - ان لم يكن توقفا مطلقا - لا يمكن الا أن يكون تحولا لطريقة الاحساس ، لا انتهاء الاحساس ببساطة ..

هذه التحاليل هى التى تمهد الطريق الى التمييز الذى أصبح بعد ذلك معروفا تماما بين المشكلة والسر الاعجازى (١) . فالواقع أن مذهب

(١) mystère بالمعنى المسيحى المذكور فى الانجيل ، حيث يكون مقرونا بالمعجزات .

« جسدی » والوجود العام يؤدي الى تحديد مجال دائرة الاشكالی لصالح « غير الاشكالی » . والمشكلة تكون دائما محددة محدودة ، وهی التي يستطيع العقل ان يصنع جزءا لها ، والعقل يحصرها ويجري عليها « جردا » ويفرض عليها مقاييسه الخاصة . اما الموقف الوجودی فلا يحل ولا يمكن جرده . وهكذا يكون الحب هو الذي يحول الموضوع الى ذات ، وهو العلاقة بين الذات والذات ، كما ان المعرفة هی العلاقة بين الذات والموضوع . وهو لا يعامل « الغير الآخر » على انه « هو » ، بل على انه « انت » . والشخص المحبوب لا يكون مجموعة صفات يمكن سردها في قائمة بل هو كل كامل . وحضور الغير بالنسبة الى متعاليا ومحايثا أو مباطنا في آن واحد . انه يمثل وحدة بين الوجود والقيمة . لذا كان الحب فيما بعد كل حكم ممكن ، ويتعين على المحب ان يمنع نفسه اصلا من اصدار الحكم . وفهم الحب هو الذي يضيء قدر الاستطاعة الايمان نفسه ، والايمان بينه وبين الحب نوع من التبادل . يقول مارسيل هنا « لابد ان يكون بين الله وبينی علاقة من نوع تلك التي توجد بفعل الحب بين العشاق » . وان تجعل من الله موضوعا ، وان تهبط به الى درجة المشكلة امر باطل ، فالإيمان يؤكد نفسه ويتأكد باعتباره ارادة عدم الحكم ، بل وواجب عدم اصدار الحكم ، يجب اذا السر فيما بعد الطريقة الموضوعية التي تجر وراءها دائما « انسدادا واضعافا » هذا التخطي لطريقة العمل بالموضوعية يتخذ معنى فلسفيا هو ما نسميه السر الاعجازی . لكن ليس هذا السر هو الذي لا نفهمه ، بل هو ما يفهمنا . ويعرفه مارسيل في كتابه : « اوضاع وطرق عينية لتناول سر الوجود العام » - وهو عنده بمثابة « مقال في المنهج » لديكارت - بأنه المشكلة التي « تطفی » على معطياتها هي ، او على ظروفها الدائمة الممكنة . والسر الاعجازی هو السائل المسئول ، الذي يلقي السؤال ويتلقى السؤال . وعند هذه النقطة يظهر الترابط الوثيق بين الحيوى والروحى ، فالرغبة المبدعة - باعتبارها جوهر رابطة القرابة - من أعماق التعبيرات عن سر الأسرة ، حيث انها تواجد عند عقدة الدفع الحيوى والنداء الالهى وفي العالم الموضوعى نفسه ، غالبا ما يوجد انتشار للسر ، ولكنه انتشار يفقد فيه السر بالتدریج قوته ، وهنا يمكن ان نسمى السر لغزا ، هكذا يصبح الطريق الامثل للبحث الفلسفى هو : المشكلات - الالغاز - الاسرار الاعجازية ..

ذلك ان الانسان كائن شواحي ، وهو حاج يقصد المطلق الاكبر ، وهذا المسافر الذى قد يياس الانسان خلاله من نفسه ، يجب ان يكون العمل الصحيح الذى يظهر فيه الامل . هنا ايضا يفرس مارسيل اعلى انواع الفضيلة فى الجسد والحياة . فارسطو يتساءل : من يمكن ان يكون اكثر صداقة لما منا

نحن لانفسنا ؟ ان هذه الصداقة لنفس الذات نقطة أساسية في أخلاقيات مارسيل : « فالإناني » لا يحب نفسه أكثر مما يجب ، بل يحب نفسه بما لا يكفي . وحب النفس أمر عسير في هذا « العالم الذى به صدع » ، إذ أنه - هذا الحب للذات - لا يوجد دون حب الآخرين وحب الله بصفته الـ « أنت المطلقة » : والذاتى هو تناول الدوات . والله هو الذى يجعل الحب حبا غير مشروط بأى شرط . والأمل معناه أولا أن نقبل ، وأن نوافق على كوننا محدودين نهائين ، ودائما متجولين ، الأمر الذى يعنى أحيانا أن نقبل انفسنا باعتبارنا مشبطين العزيمة . والمهم ، والجوهري هو من خلال جميع أخطأنا « الامتلاك » ان نعبر طريقنا نحو الوجود : وهذا هو جوهر كتاب مارسيل « من الرفض الى الدعاء » . . وهذا هو الاخلاص الذى يطلق عليه مارسيل الاخلاص الخالق . . اخلاص خالق مبدع ، لأنه ليس باخلاص للذات فحسب ، بل هو اخلاص للوعد ، للقسم ، واخلاص الدعاء ، لنداء الكائن الأكبر ، « مكان الاخلاص » . أما الأمل - مرة أخرى - فهو ميزان أو « زنبرك » الإنسان المتجول ، وهو الذى يمكنه من الانتصار على كل شيء حتى الموت ، لان الموت يعطى للحب الإلهى قدره الذى يستحقه . وان تحب كائنا معناه ان تقول له : لن تموت . وان تحب نفسك بنفسك معناه ان تقول ذلك لنفسك أنت . هنا يقول ارمان شارتران فى مسرحية « الظما » ، وهو فى هذا يشبه جابريل مارسيل : « اننا نفتح على ما سبق ان عشنا به ، حين نموت . . والموت » . .

هذا المعنى الذى يعطيه مارسيل للذاتية ، وهذا النقد لوسائل الأخذ بالموضوعية ادى بالفيلسوف أحيانا الى خوف شديد جدا حيال العلم والتقنية الصناعية وغيرها من الوسائل العلمية ، فهو يعيب على العلوم انها تنزع الصفة الإنسانية من الإنسان ، لأنها تشبهه بالآلة الجامدة والمادة الجامدة . والميزة الكبرى للفن هى انه يضع نفسه فى الكفة الأخرى من الميزان ويشبه الإنسان بالإنسان الحى . وهذا على وجه الخصوص الدور الذى يلعبه الدين . . ذلك الدين الذى يتميز بقيمة كبرى تأتى من انه يعترف « للأورفيه » بأنها تسر إلينا « بحب تبجيلي للمخلوق » . وهكذا يتصارع عند مارسيل اتجاهان : فمن ناحية تجذره بفسر بطريقة غامضة دائما علامات الزمن . فالإنكار هو الشر الجدرى : والحضارة الحديثة هى إنكار الإنسان . ليست الديمقراطية هى نظام الراى الشائع ، أى ما أسماه هيدجر « المنى للمجهول » أو الذى لا اسم له ؟ أضف الى هذا ان الإنسان يتعرض دائما لأن يصبح مملوكا لممتلكاته هو ، وان نقد التملك - الذى ربما كان مبالغا فيه عند مارسيل (وأن تملك شيئا - هكذا يقول تاردى - يعنى انك تكون) يمكن ان يؤدي الى فقدان الأمل . لكن من ناحية أخرى ، نجد ان الأمل ، واستمرار الوجود وجمال الخليقة هى جميعا

نوع من التعويض الشاعرى الذاتى للناحية المؤلمة من الحياة البشرية . الا أننا نخشى فى بعض الاحيان ان تكون سعادة الكائن موجودة نوعا من احتياج غير منطقى للتملك ومايتبعه من « يؤس » . ونقد الموضوعية و « الاشكالية » من شأنه ايضا ان يقضى على قيمة هذا المجهود البطيء الذى تبذله الانسانية من اجل انشاء عالم التقنيات والعلوم .

لقد كتب جاستون بيرجر يقول ان جابريل مارسيل لم يفعل فى نهاية الامر اكثر من القاء مشكلة جديدة هى مشكلة السر الفاض ، وهذا شيء لا بأس به على اية حال . ويبقى اذا ان الكتب الاولى التى كتبها مارسيل تعبر عما هو جديد فى الفكر الفلسفى فى فرنسا ، وعن تغيير فى الأسلوب . صحيح ان كل تجزئة هى دعوة الى الخيانة . . « وربما كان جوهر عالمنا هذا هو الخيانة » كما قال مارسيل . . ومارسيل لم يخطئ حين ذكرنا بخطر تلك الخيانة التى تلازم افكارنا دائما ابدا بحيث تكون ممكنة فى اية لحظة ، حتى اذا لم تكن بالضرورة موجودة فى المكان الذى نعتقد انك سوف تكشف عنها . الا ان عظمة فلسفة مارسيل تأتى من انها ابقّت - بصورة مستمرة - على هذه الثقة الاولى ، الثقة المتضمنة فى الحياة والتى تقدم الانسان للعالم وللآخرين والله . . تلك الثقة التى تؤصل الامل عن طريق تمرسه - ان صح هذا القول - فى الوجود .

المراجع

MARCEL (Gabriel), Journal métaphysique (Gallimard),

— Du refus à l'invocation (Gallimard).

MARCEL (Gabriel), Etre et avoir (Ed. Montaigne).

— Home Viator (Ed. Montaigne).

— Le mystère de l'être (2 vol.) (Ed. Montaigne).

— Présence et immortalité (Flammarion).

Théâtre :

MARCEL (Gabriel), Le monde cassé, suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique (Desclée de Brouwer).

— La soif, précédé de Théâtre et mystère par Gaston Fessard (Desclée de Brouwer).

Sur Gabriel Marcel :

BERNARD (Michel), La philosophie religieuse de Gabriel Marcel (Nouvel Humanisme).

CHENU (Joseph), Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique (Ed. Montaigne).

DAVY (M.M.) Un philosophe itinérant : Gabriel Marcel (Flammarion).

PRINI (Pietro), Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable (Desclée de Brouwer).

RICOEUR (Paul), Gabriel Marcel et Karl Jaspers (Ed. du Temps Présent).

TILLETTE (Xavier), Philosophes contemporains (Desclée de Brouwer).

TROISFONTAINES (P.), Gabriel Marcel. De l'existence à l'être, 2 vol. (Vrin).

WAHL (Jean), Vers le concret (Vrin).

الماركسية

منذ أكثر من قرن من الزمان وفلسفة ماركس موضع شروح وتفسيرات ودراسة ونقد . . . وهى التى كانت مثار وحى مليارات من البشر ، فتجسدت فى نظم متباينة تماما . ورغم هذا كله نجد ما تزال عصية على فهم الكثيرين . ويلاحظ هنا ان الدراسات الماركسية فى فرنسا قد أخذت فى السير فى طريق جديد بفضل البحوث التى قام بها لوى آلتوسر مؤخرا . فهذا الفيلسوف يميز بين مرحلتين من الفكر الماركسى : احدهما ايدولوجية دارت رحاها بين عامى ١٨٤٠ ، ١٨٤٥ ، والاخرى علمية بالمعنى الكامل جاءت بعد عام ١٨٤٥ . ان ماركس اولا فيلسوف بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، فبين عامى ١٨٤٠ ، ١٨٤٢ اخذ يعطى بتفكير انساني اساسه المنطق المتحرر الذى نجده عند « كانت » و « فيخته » . ثم جاءت فترة عامى ١٨٤٢ - ١٨٤٥ فأخذ يستوحى فكره الانساني الشمولى من الفيلسوف فويرباخ . ثم لم يفكر ماركس الا بعد هذا فى اقامة مشروع فلسفى جديد يعتمد على تحليل العمل الثورى او البركسيس (١) الانساني ونقد كل تفكير انساني قديم . ولعل الصحيح ان المفكرين جميعا - سواء كانوا من التجريبيين او العقليين - راوا دائما ان للانسان جوهر ، وانه هو العقل المفكر ، سواء اكان العقل تلقائيا من ذاته ام نابعا من التجربة . ثم جاء فويرباخ بعد ذلك ليحطم هذا التقليد الفكرى ، واضعا طبيعة الانسان - لا فى الفكر - بل فى حاجاته وفى دوافعه . . وقال ان وجودا دون حاجات وجود لا معنى له ، وكل من لا تكون لديه حاجات لا مبرر لاستمراره فى الوجود . غير ان فويرباخ أهمل التكوين التاريخى لهذه الحاجات وتمسك فحسب بالمادية الشائعة ، اما ماركس فقد جاء بالجديد بالديالكتيكية الحقيقية للحاجات ، ورأى ان هذه الجدلية هى المحرك للتاريخ . والمهم فى هذا هو الطريقة التى تشبع بها هذه الحاجات . والذى يفسر حقا حقيقة التطور هو نمو قوى الانتاج وعلاقاتها بعضها ببعض . وهكذا اكتشف مفهوم الطبقات الاجتماعية ، ودورها فى الانتاج . على أن رجال الاقتصاد لم يدرسوا غالبا الا توزيع الثروات ، وأهملوا الانتاج . وهنا يكتب ماركس أنه

(١) Praxis, Pratique الممارسة بالمعنى العملى المحسوس

« في هذه الزاوية بالذات يقبع سر عدم المساواة » . غير أن عدم المساواة غير العادلة هذا شيء موضوعي - ان صح القول . تبعا لراى آلطوسر ، فان التفسير يتم على مستوى الأسس البنائية التي يتوقف عليها المفزى والاتجاه ، هذا دون ان يتعين علينا ان نبحث في حسن او سوء النوايا ، نوايا « حاملى المعنى » . وهكذا تصبح الماركسية فلسفة حقيقية للتصور ، ومجهودا منطقيا عقليا لتحديد نوعية الأسس البنائية تحديدا دقيقا . .

ولكى نعرف الانسان لا نجد انفسنا بحاجة الى دراسة ميتافيزيقية في تحليل فردى ، بل علينا ان نراه وهو يعمل في تقدمه التاريخى . وهكذا نكتشف ان الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية في كل لحظة « فليس وعى الناس بوجودهم هو الذى يحدد كيانهم ، بل ان كيانهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم بوجودهم » ، والانسان ليس كما هى الحال عند هيجل انسانا بالوعى ، بل ان الوعى هو الذى يصبح وعيا للانسان . وعلى حال ، فان هذه الآراء تظل عامة وتوضح فحسب ما قصد اليه ماركس ، فماركس لا يكتفى بان يضع تحليل الفعل الثورى محل تحليل التفكير ، بل يميز بين مختلف مستويات الممارسة البشرية المحددة ، كالممارسة الاقتصادية والممارسة السياسية والممارسة الابديولوجية ، والممارسة العلمية ، كل في مظاهرها الخارجية الخاصة بها ، وكما تنبنى على المظاهر المحددة لوحدة المجتمع الانسانى . وهو ايضا يحل محل المفهوم الابديولوجى للممارسة كما يدركها فويرباخ مذهبا ملموسا يسمح بوضع كل من الممارسات المحددة الخاصة وسط ، وبالنسبة للفروق المحددة للبناء الاجتماعى . فهكذا نجده بعد ان انتقد فلسفة برودون (٢) يكتب في كتاب « شقاء الفلسفة » يتساءل : « ما هو اذا في نهاية الامر هذا البروميثوس (٣) الذى يبعثه السيد برودون بعد موته ؟ انه المجتمع ، وانه العلاقات الاجتماعية مبنية على صراع الطبقات ، وهذه العلاقات ليست صلات فرد بفرد - بل هى صلات عامل برجل رأسمالى ، وفلاح بمالك ارض ، الخ . . . » . وحتى في حالة ممارسة خاصة كثيرا ما نجد ان البراكسيس الاقتصادية ، التقدم الاجتماعى ، مشروط بصعود مجموعة اجتماعية معينة بالتمسبة لمجموعات اخرى . وهذه الممارسات المتعددة هى التى يجب تحليلها ، ولو اننا لا نستطيع في بضع صفحات الا ان نكتفى بدراسة مقتضبة .

.. Proudhon (٢) ..

(٢) « بروميثوس » شخصية اسطورية تمثل عند اليونان القدماء اله النار ورائد الحضارة البشرية الذى شكل الانسان من الطين ونفخ فيه الحياة ثم سرق النار من السماء ، فعاقه الاله زيوس بان كبله بالسلاسل وهو فوق جبل القوقاز حيث اخذ النسر يلتهم كبده ، ثم اطلق سراحه هيراكليس .

ومن الضروري التمييز بين « المادية التاريخية » ، وهى علم التاريخ الذى أنشأه ماركس ، وبين « المادية الجدلية » أو الديالكتيكية ، وهى الفلسفة الجديدة والطريقة الجديدة لفهم الفلسفة التى أنشأها ماركس فى العمل نفسه الذى أدى الى انشاء التاريخ . ويقصد بالمادية الجدلية فى أغلب الأحيان جدلية الطبيعة مستقلة عن الانسان ، تلك التى عرضها أنجلز والتى يصعب - على ما نفهم - ربطها بالماركسية الاورثوذكسية « الاصلية الاصلية » . لكن على اى حال ، فان الذى اهتم به ماركس هو مكان الاتصال المتبادل بين الانسان والعالم ، اى « العمل » فالانسان هو هذا الكائن الذى لا يجد مباشرة وتلقائيا فى العالم ما يرضى ويسد حاجاته ، وعليه بالتالى ، اما ان يهلك ، واما ان يرفض الطبيعة . . لكن ان يرفضها عمليا لا نظريا ، اى ان يصنعها . فالعمل هو العامل الاصلى المؤدى الى يقظة الوعى ، وهو الذى يستجيب لحاجيات الانسان ، ويصلح بينه وبين طبيعة معادية له ، ويساعد على نضج منشئتها (الانسان) . على ان فكرة العمل عند ماركس تتفق وتجديد الامكانيات البشرية ، بحيث تصبح حاضرة بوساطة هذا الانتاج . اكثر من ان تكون الطريقة الانتاجية ذاتها . ولقد قال ماركس « ان هيجل قد اكتشف العمل باعتباره الفعل الذى ينتج به الانسان نفسه بنفسه » ، كما اكد فى الوقت الذى كان يكتب فيه مخطوطات عام ١٨٤٤ ، وهى مخطوطات « الاقتصاد السياسى والفلسفى » . . اكد ان تاريخ هذا العالم المزعوم ليس شيئا آخر غير انتاج الانسان بفعل العمل البشرى ، فالانسان الذى يعمل بحيث يؤثر فى الطبيعة التى هى خارجة عنه ، ومن خلال هذه الحركة ، وعن طريق تطويرها وتحويلها ، يحول ايضا طبيعته هو . . لذا اراد البعض ان يرى فى ماركس « المنشئ » الحقيقى للجغرافيا البشرية .

فكرة « المسكن الانسانى » عنده جوهرية ، وليس على الانسان ان يفزو العالم ويسيطر عليه فحسب ، بل عليه ايضا ، وبكل معانى الكلمة ، ان يسكنه . وتاريخ البشرية ان هو الا تاريخ تلك الاختراعات التى لم تكن معرفة خالصة ، بل تحولات لطريقة ولنظام الانتاج ، وهى التى حولت بدورها العلاقات الاجتماعية . والعمل عامل تاريخى : فلان الانسان كائن عامل يكون ايضا كائنا تاريخيا ، وهنا يظهر الخطا الرديء الذى طالما ارتكبه الناس حين راوا فى العمل العلاقة الوحيدة بين الانسان والطبيعة ، انه - اى العمل - علاقة انسان بانسان آخر يتوسط الاشياء التى اكتسبت صفة انسانية من خلال العمل . والاقتصاد هو المجال الاصلى الاولى الذى تمر فيه العلاقات بين الناس والاشياء ، والذى تصبح فيه الاشياء حاملة للدلالات انسانية ، هنا تتكشف طبيعة الصلة الاجتماعية وعقدتها . والمجتمع الانسانى هو قبل كل شيء مجتمع عمل . وهكذا يتخذ الاقتصاد بعدا جديدا ، ونفهم الدور المميز الذى

ينسب له في الشرح : فهو انساني لانه يدرس العلاقات البشرية التي رأت في الأشياء وسائط لها ، الأشياء التي تصبح بنفسها حاملة للدلالات .

لكن هنا تظهر فجأة صعوبة محورية و أساسية ، فالناس اذ يعملون يتعين عليهم تدريجيا تحقيق اكتمالهم وتحقيق الطبيعة نفسها عن طريق ايقاظ قواها النائمة . لكن ليس هذا هو الذى يحدث . وماركس هنا يتصور امكان وجود حقيقى للانسان ، متمشيا مع وجوده الاجتماعى . لكن هذه الطبيعة الاجتماعية لم تتمكن خلال التاريخ من ان تصبح حاضرة في وجوده . ولسوف تتمكن من هذا في « المدينة الشيوعية » . . ولو انها تصادف عقبات تتولد من علاقات الانسان بالانسان بالذات : وهذه هى المادية التاريخية . ويصرح « البيان الشيوعى » هنا ان تاريخ البشرية كله لم يكن حتى وقتنا هذا الا صراعا بين الطبقات ، وانه في كل عصر وفي كل مجتمع كان من الضروري أن توزع الملكيات بين الذين انتجوها توزيعا متساويا . ولكن هذا ما لم يحدث اصلا ، ولقد كانت البشرية دائما منقسمة الى طبقات بعضها يحكم ويملك ، والاخرى محكومة ولا تملك . ومن هنا كان الصراع الذى هو محرك التاريخ نفسه والطبقة الصاعدة هى التى تحمل في طياتها أعلى قيم زمنها . فهكذا حدث في فرنسا عام ١٧٨٩ حيث تطلعت البورجوازية بفكرة تحرير الانسان ، في حين مثلت طبقة النبلاء الجريمة الاجتماعية . ولقد كانت البورجوازية اذ ذاك منطقية وتقدمية ، حيث فعلت خلال قرنين من الزمان من اجل سعادة وتقدم البشرية ما لم يسبق أن فعلته في الماضى كل الاجيال في مجموعها . لكنها حين تربعت على عرش السلطة ، أصبحت فريسة للتملك والامتلاك . ولكي تكافح ضد طبقة البروليتاريا الجديدة ، التى اخذت تهاجمها تجدها وقد اخذت تدعو لتبرير « متعال » لسلطانها ، فتركت المنطقية الفلسفية لتلجأ الى « الدفاعية الكهنوتية » ضد اعدائها تاركة ايضا المنطق لصالح الايمان ، والعلم لصالح الايدولوجية ، لان الايدولوجية (بالمعنى التشهيرى) دائما ما تكون مرتبطة بظواهر السيطرة . .

لكن ، هل يعنى هذا ان حركة التاريخ هذه لا نهاية لها ؟ . . وأن البروليتاريا سوف تقضى على البورجوازية بحيث يقضى عليها هى بدورها ؟ . . لا لانه بالنسبة لماركس ، لا نهاية للتاريخ ، ولو ان هناك نهاية لما قبل التاريخ ، أى مرحلة النضالات والصراعات . . هذا بمعنى أنه اذا بقى التحول ازاء الطبيعة تحولا جزئيا ، فان التحول الاجتماعى سوف يختفى . والواقع أن الشيوعية عند ماركس ليست « مثالا » مثاليا يلزم تحقيقه ، بل هى وعى بنضال الطبقات ، ولحركة التاريخ . والتصورات النظرية للشيوعيين لا تستند أبدا الى افكار مثالية ، او الى مبادئ مخترعة ، او اكتشافات قال بها هذا

المصلح أو ذاك للعالم . انها لتعبر - فحسب - تعبيرا عاما جدا عن الشروط والملازمات الحقيقية لنضال طبقات هو موجود ، وعن حركة تاريخية نراها تتحرك تحت ابصارنا . والبرولتاريا هي الذات التي تحمل الى اقصى نقطة التناقض القائم في وجود البشر ، وتصبح بذلك قادرة على حل هذا التناقض فعلا . ذلك ان فلسفة ماركس ليست فلسفة وعى ، بل هي فلسفة ايقاظ الوعى . والشيوعية لا تثق بوعى سرابى يكشف لها مباشرة عما يسمى استقلالا ذاتيا لطبيعة البشر ، وهكذا يقال عنه ، بل تثق وتترك نفسها لادراك للوجود المقرب للانسان ، ذاك الوجود الذى يجب القضاء عليه فالماركسية - مثلها مثل فلسفتى سبينوزا وفرويد - تستند الى « العمل المؤدى الى ادراك ايقاظ الوعى بالذات » . وادراك هذا الايقاظ للوعى ليس شيئا آخر غير معرفة التناقض البشرى وفي نفس الوقت مجهود لا يجاد حل لهذا التناقض والقضاء عليه . فحين تاتى البرولتاريا الى السلطة تهدم تدريجيا ما يتبقى من تنوع واختلاف الطبقات ، كما تهدم التعارض بينها . وما ان يختفى تعدد الطبقات ، حتى تذبل الدولة ، حيث انها دائما اداة ضغط في خدمة الطبقة الحاكمة . فالدولة « تفسد » في المجتمع ، والسياسة في كل ماله صلة بالمجتمع . وبالاقتصاد « وفي هذا المعنى تكون » هي مدينة الوعى السعيد » ، مادام هذا الوعى هو الذى يعكس العلاقات الاجتماعية ، ومادام كل النضال قد اختفى نتيجة لتلك العلاقات ..

ان مثل هذه الفلسفة لا بد وان تكون بالضرورة « ملحدة » حقا . ان ماركس قد قال ان من الضروري تخطى الالحاد . لكن هذا يعنى عنده فقط ان الشيوعية تعتبر عدم وجود الله حقيقة مفروغا منها . وانها - أى الشيوعية - تستطيع ان تبدأ فعلا من وجود الانسان . فقد كتب ماركس منذ بداية تفكيره في « مخطوطات الاقتصاد السياسى والفلسفة » يقول : « حيث ان الانسان قد اصبح عمليا ملموسا محسوسا ومرئيا في الطبيعة ، فقد أصبح من المستحيل عمليا ان نسال عما اذا كان هناك كائن غريب .. كائن فوق الطبيعة وفوق الانسان » حيث ان مثل هذا السؤال يتضمن عدم ضرورة الطبيعة والانسان .. فالالحاد ، بصفته رفضا للدعاء بأن الطبيعة والانسان أشياء غير ضرورية ، الالحاد بهذا المعنى لم يعد له معنى ، لان الالحاد انكار لوجود الله ، وبهذا يوجد الانسان . لكن الاشتراكية لم تعد في حاجة الى هذه الوساطة ، فهى تبدأ من الوعى النظرى والحسوس عمليا للانسان في الطبيعة باعتبارها كائنا . وبصورة أكثر جذرية أيضا ، فانه اذا كان الانسان نفسه كائنا بالعمل كإنسان ، فانه لا يمكن أن يصنع نفسه بآخر ، أو يصنعه آخر .

والحرية خلق الذات بالذات . وبين وجود الله وحرية الإنسان عليك أن
تختار احدهما دون الآخر ..

ويلاحظ هنا أن ماركس لم يفكر أصلاً عندما وصل تفكيره الى مرحلة
النضج الى نقد الدين ، ولم يعد اليه أبداً ، لأنه توصل الى تلك النتيجة
منذ بدء شبابه الأول . وما أن شب بعد ذلك حتى انحصر جهده العملي
والعلمي في مشروعه الانساني الذي يتناول فيه المشكلات المختلفة العلمية
والفنية والاجتماعية والايدولوجية الخاصة بكل عصر ، ويجد لها حلاً طبقاً
لظروف الساعة ، وللوصول الى وقت يتوقف فيه ضغط الدولة ويكون لدى
كل شخص امكانية وواجب هما أن يصبح هو هو ، ويعمله هو ، وكما يكون
هو . لكن ماركس لم يتغلب - على ما يلوح - على صعوبة اساسية في فلسفته
هو : اذ كيف يستطيع هذا الكائن النهائي الثاني غير الكامل . . الانسان -
هذا الكائن الفارق في التاريخ - أن يكون له من اعماق وجوده التاريخي -
ضرب من المعرفة المطلقة لمعنى التاريخ .

المراجع

- ALTHÜSSER (Louis), Pour Marx (Maspero).
- (en collaboration), Lire Le Capital (t. I et II) (Maspero).
- AXELOS (K.), Marx penseur de la technique (Ed. de Minuit).
- BAAS (Emile), Introduction critique au marxisme (Alsatia).
- BRETON (Stanislas), Situation de la philosophie contemporaine (Vitte).
- CALVEZ (Yves), La pensée de Karl Marx (Seuil).
- CHAMBRE (Henri), De Karl Marx à Mao Tse-toung (Spes).
- CORNU (Auguste), Karl Marx et Friedrich Engels (Presses Universitaires de France) (3 tomes).
- COTTIER (Georges), L'athéisme du jeune Marx (Vrin).
- DESANTI (Jean-P.), Phénoménologie et praxis (Editions Sociales).
- DESROCHES (H.-C.), Signification du marxisme (Ed. Ouvrières).
- Socialismes et sociologie religieuse (ED. Cujas).
- GARDUDY (Roger), Karl Marx (Seghers).
- GURVITCH (Georges), La sociologie de Karl Marx (C.D.U.).
- LACROIX (Jean), Marxisme, existentialisme, personnalisme (Presses Universitaires de France).

LEFEBURE (Henri) Pour Connaitre la pensee de Karl Marx
(Bordas).

— Le materialisme dialectique (Presses Universitaires de
France).

— Le marxisme (Presses Universitaires de France).

— Problemes actuels du marxisme (Presses Universitaires de
France).

SABAG (Lucien) Marxisme et Structuralisme (Payot).

TRAN DUG THAO, Phénoménologie et materialisme dialectique
(Paris, M^{lle} Tan).

WACKENHIEM (Charles) la faillite de la religion d'après Karl
Marx (Presses Universitaires de France.)

Sur l'interprétation de Louis Althusser :

Nouvelle Critique, Juin 1966, "Anthropologie et Ideologie", par
G. Goldberg.

فيلسوف الإلخاز :

موريس ميرلو - بونتي *

يرى الناس جميعا ان الوجودية فى فرنسا هى الوجودية الالحادية كما ابرزها كل من سارتر وميرلو - بونتي . لكن الجمع بين هذين الفيلسوفين امر يدعو للتشكك ، باعتبار ان مذهب كل منهما يختلف تماما عن مذهب الآخر ، فحين يقول سارتر : « اننا قد قضى علينا بالحرية » ، يقول ميرلو - بونتي : « قد قضى علينا بالحواس » ، ولم يكف ابدا عن التنديد « بالحرية » العدمية عند سارتر ، ووصفه بأنه « موضوعه الكونى » وكشف فيه عن مسحة مثالية . وعندما نشر سارتر كتابه فى « نقد العقل الجدلى » ، اجاب بدوره على بونتي الذى كان قد تحداه طالبا اليه ان يكتب فلسفة ما للتاريخ . ثم كان موت بونتي عام ١٩٦١ ، فانقطعت للتحديات والمواجهات فى لحظة كان المفروض فيها ان تتضح معالم هذا الخلاف وتعود صداقة الفيلسوفين سيرتها الاولى .

لقد حاول بونتي جاهدا مدى حياته ان يصبح « ذاتا منفتحة على العالم » . ورأى المهمة الوحيدة للقاء على عاتق الفلسفة هى ان تعيد تعليم الناس كيف ينظرون الى العالم ، لكن هذا الموقف لا يتضمن تمسكا بالنزعة التجريدية . ان الانسان منفتح على العالم ، لانه يفعل هذا باعتباره كائنا دالا ، او يخلق الدلالات على الاشياء . ونحن هنا نجد انفسنا ، ان لم تكن امام ازدواجية ، فنحن امام ثنائية . لكنها لا تمنع وحدة التجربة البشرية ، لان كل شىء يحدث ونراه بفعل واحد . الاشياء ، والجسد ، والوعى . والعقل ليس مجرد انعكاس او مجرد شاهد على الاشياء ، بل هو ما هو حاضر بالنسبة لها من خلال اتجاهاته القصدية المحركة . والطريق الامثل للفلسفة هو الربط بين أقصى الذاتية وأقصى الموضوعية ، لان الانسان فى وقت واحد ذات مفكرة وانا جسدية وفكرة الالغاز تعبر اذا بالضبط تماما عن الحالة الغريبة لهذا

الكائن الذى هو جسده وفكره بلا انقسام . وكما يقول هو : « ليس الالغاز تقصا فى الوعى أو الوجود البشرى ، انه التعريف الحقيقى لهما » . وكما ان التفكير ليس مقطوعا ابدا عن جذوره الجسدية والمحسوسة ، فان الجسد كذلك ، ذلك الجسد الذى احيا وجوده من داخل وليس مجرد وجود اعرفه من الخارج ، ترصعه اتجاهاتى القصدية وتلفه الدلالات لفا . ونحن نجد انفسنا هنا امام جدل ، بالرغم من التأثيرات الهيكلية والماركسية الواضحة فيه ، الا انه جدل يفتقر بالتوتر أكثر من ميله نحو التاليف . فقبل بدء كل تفكير بالمعنى الصحيح ، توجد دلالة مباطنة فى كل فعل من أفعالنا وفى كل أفكارنا التلقائية : بمعنى أن ما نعيشه ، وما لا يكون غير خاضع لتفكيرنا ، يسبق ما نفكر فيه ويؤسسه . ولقد اهتم يونتى دائما ابدا بتشكيل تجربة للعالم واتصال مباشر به يسبق كل تفكير عن العالم . ولهذا استطاع آلكيه أن يقول عن يونتى : اننا كنا بازاء ميتافيزيقا ساذجة بريئة براءة الطفولة ، وان حقيقة الإدراك الحسى هى فى موضع الاصل ، وهى مهد كل معرفة . ولقد اوضح يونتى هذا منذ عام ١٩٣٨ ، فى كتابه الذى ظهر عام ١٩٤٢ ، بنية السلوك ، حيث لا يتحدث فيه لا عن الذات الخالصة الترנסندنتالية أو المعرفة ، والعلم عنده يأتى فى المرتبة الثانية ، لانه يولد فى الأرض الأم ومنها . والفلسفة عنده وصف للقاء الانسان بالعالم ، ولتداخل أحدهما فى الآخر دون أن تتوقف ، أى دون القوص فى مجال « مطلق ما » ، اذهى - أى الفلسفة - وعى بالعقلانية فى قلب الوجود الممكن .

على أن كتاب « بنية السلوك » يظل رغم كل شيء أقرب ما يكون الى المنهج التفكيرى منه الى منهج كتاب فى « ظاهريات الإدراك الحسى » الذى ظهر عام ١٩٤٥ . . وهدف الكتاب الاول اعطاء صفة فلسفية للأفكار المتعلقة « بالشكل » ، وخاصة بالبنية ، هذا الشكل المزود بالمعنى . هنا يرفض يونتى فلسفة الانعكاسية (١) التى قال بها باقلوف ، وفى نفس الوقت يستخدمها ، كما يرفض ويستخدم سلوكية واطسون ، والنظرية السيكلوجية فى الجشطالت أو الصورة والبيرجسونية . ذلك أن المسألة الفلسفية يتم وضعها فى قلب البنية والسلوك ، فالبنية تقرز أن المعرفة لا تنتج عن تجميع للعناصر البسيطة ، كما أن الفعل ليس ناتجا عن تجميع لانعكاسات ، لأن الوجود الكلى فى الحالتين هو الاول . وهذا التصور للبنية

(١) Réflexologie ويتعمد بها تحطيل السلوك الفسيولوجى من واقع اصل سيكلوجى ، وتجربة الكلب الذى يدق له جرس قبل الاكل فيبيل لعابه ، ثم دق الجرس دون تقديم الطعام فيسبب اللعب ، تجربة معروفة دلل بها باقلوف على أن « الربط التفكيرى » يؤدى الى سلوك فسيولوجى (سيولة الباب) .

يسمح باعطاء معنى كامل لفكرة السلوك . وفي هذا لم يقدم لنا واطسون الا نظرية فقيرة ، حيث لم يفتن الى من غير المعقول التحدث عنها - اى عن فكرة السلوك هذه - بتعابير فسيولوجية . فالسلوك آت من الذات ، الذات المفكرة والفاعلة في نفس الوقت . وهو تعبير عن نظرة للانسان ، باعتباره - اى الانسان - حوارا مستمرا مع الطبيعة ومع المجتمع ؛ فقبل ان يقوم الانسان بشرح وتفسير الكون ، يتفاهم مع نفسه بالمعنى الذى يقال عن التفاهم الذى يجرى بين اثنين من الملاكين . غير ان الانسان في هذا لا يؤخذ ببساطة في الموقف كما لو كان جزءا من الكل ، لانه هنا يريد ان يسيطر على الموقف ، فيفكر فيه ويؤسسه وبينه .

وعلى هذا النحو ايضا يجرى التفكير في الكتاب الثانى ، كتاب « ظواهرية الادراك الحسى » حيث تطرق الفلسفة في مرونة في التحليل والأسلوب يوحيان باحساس مرهف بالواقع . ولقد قال الناقد الفلسفى زافيه تليت (٢) بحق ان بونتى فيلسوف اللغة يتمتع بموهبة اللغة . ولندكر ان الظاهريات ليست دراسة للماهيات فحسب ، بل انها تفكير يضع الماهية في الوجود ، ولا نعتقد ان من الممكن فهم الانسان والعالم بطريقة اخرى الا اذا بدأنا من « واقعة انخراط الانسان في العالم » ، فالعالم على كل حال ودائما « موجود هنا امامى » قبل اى تفكير ؛ باعتباره حضورا لا يتغير ولا يتحول ، وأفكارنا وتفكيرنا يتخذان مكانهما في « التيار الزمنى » الذى يعملان على الامساك به والظاهريات تفتح على العالم الذى هو حقا « تأسيس للوجود » وتحقيق للحقيقة . ولقد دهش جان بول سارتر حين رأى بونتى وقد اخذ يدفع بالظواهريات لتصبح فلسفة انطولوجية في الوجود العام . ألم يقل بونتى في كتاب « المرئى وغير المرئى » : « ان الفيلسوف يتكلم ، لكن هذا يدل على ضعف فيه ضعف لا تفسير له . . وكان الأجدر به أن يسكت ، وأن يتجانس مع ضحته ويدرك في قلب الوجود العام فلسفة مصنوعة وموجودة فيه » ان خطأ الفلسفات المثالية على نمط ديكارت وكانت (وايضا على نمط لاشينز - رى الذى كان يقدره بونتى حق قدره) هو انها فرقّت بين المعطى « القائم » والمنشأ ، او بين الاحساس والحكم ، فالاحساس ليس عنصرا من عناصر الادراك الحسى كما ان رد الفعل المنعكس ليس عنصرا من عناصر السلوك . انهما على اكثر تقدير ليسا الا ما يتبقى في الادراك الحسى وفي السلوك بعد تجريدهما . . والادراك الحسى اول ، وشامل ، وله بداهة تكفى نفسها بنفسها . انه لا ينتظر الحكم عليه من حقيقة تعالوه ، لانه هو نفسه

معيار كل حقيقة ، فاذا كنت تستطيع التمييز بين الواقع والخيال ، فما ذلك الا لان عندى تجربة سابقة ، اولية لهذا ولذلك سواء بسواء . وهذه التجربة معطاة ولا داعى لانسانها . بل علينا فحسب أن نصفها وصفا حقا .

ان الإدراك الحسى غير معصوم من الخطأ ، وصحيح انه قابل لان تكمله او لان نعدل منه ، لكن لا توجد معرفة الا وافترضت وجوده ، ولا وجود لمعرفة لا تعتمد عليه من أجل أن تتعداه بعد ذلك . وابتداء منه تكون النشأة التكوينية للحقيقة . لكن علينا تحديد معنى هذه الحقيقة الاولى . هذه الحقيقة الاولى تعنى ان العالم ليس « مجموع اشياء بوسعنا دائما أن نضعها موضع الشك ، بل انه مخزن لا ينضب معينة تستخلص منه وتخرج منه الاشياء » ، انا أستطيع ان اشكك فى اى شىء بل وفى مجموع الاشياء كلها لكن يستحيل على ان اشكك فى كيان العالم ، لان العالم هو افاق جميع الإدراكات الحسية ، والأرضية التى تنفصل منها الاشياء وترسم عليها اشكالها . فكل شىء يدرك حسيا على أرضية هو العالم . ومن هنا كان للموضوع المدرك وجود متعال بالنسبة الى الشخص المدرك . او بالأحرى ، يمكن اعتبار اى شىء فى نفس الوقت حاضرا وغائبا . وما من نظرة تستهلكه او تنهى وجوده ، ففيه دائما اكثر من المعرفة التى أحصل عليها عنه . وهذا « الزائد » ، الذى هو فى الشىء بالنسبة إلى ما أدركه منه ، هو ما أسميه « زوايا مراقبة الشىء » ، فهى التى تشهد ، وهو ما يشهد بواقعية الاشياء المدركة حسيا ، وهى التى تحدد وجودها الفينومينولوجى المتعالى . الحقيقة الأساسية هى انى موجود فى العالم ، وأن العالم هو ألقى انا ، ووجود الحقيقة « لا يتميز ولا يختلف عن الوجود فى العالم » . فالعالم معطى قائم دائما ، بلا حدود ، ولذلك فهو معطى غير مكتمل ، يعرض امامنا لشكله وتكمل صورته بأفعالنا . فنحن نصنعه وهو يصنعنا . وهو نتاج مجموعة ادراكاتنا الحسية وادراكات الآخرين . وهذه الادراكات الحسية تتعارض وتولد بتعارضها معنى ، يظل دائما نسبيا وقابلا للاكمال او للاكتمال .

مثل هذه الفلسفة ترفض أن تكون نسقا لتظل حركة مفتوحة ، فهى عاملة دائمة دائبة كالعمل الأدبى الذى قدمه بالزاك ، والعمل الأدبى الذى قدمه كل من بروست وفاليرى ، والعمل الفنى الذى قدمه سيزان : انها مثلها جميعا ، لانها اتت بناء على نفس النوع من الانتباه والدهشة ، ومن نفس متطلبات الوعى ، ومن نفس الارادة التى تريد أن تقبض على ما فى العالم وما فى التاريخ من معنى يتولد ويبزع الى الوجود .

هذا الموقف الفلسفى موقف الحادى ، أو بالأحرى ، رافض لكل مطلق ، فهو يتعارض مع موقف كل من المسيحية والشيوعية . ففى نظر ميرلو - بونتى - يصبح « الله المطلق » عند المسيحيين ، أو « التاريخ المطلق » عند الشيوعيين ، كلاهما سواء بسواء حلول تقضى على المشكلة وتهدمها . والمشكلة هنا هى « أنا » . و « الآخرون » و « العالم » . والإنسان وجود نسبى ، واستخدامه فحسب لخدمة « مطلق » يتوقف عليه وجود الإنسان ليس الا تبخيرا لوجود هذا الإنسان . وكل موقف يلاحظ ان الوجود البشرى ممكن من أجل ان يجعله يستمد كيانه بعد هذا من وجود ضرورى ، أى من أجل أن يفسد وجود الإنسان ، هو موقف لاهوتى دينى . واللاهوت انكار للفلسفة ، لكن بهذا المعنى ، يكون الشيوعيون انفسهم لاهوتيين . ولا شك ان للمسيحية عظمتها حيث اتجهت نحو الانسانية وانتشرت بينها ، وجعلت من الله « انسانا » ووضعت فى الدين حقيقة موت الله - المسيح . . لكنها ناقضت نفسها تناقضا داخليا حيث ارادت انقاذ هذا المطلق الذى لم تقا بالتالى ان تحرق له البخور . اما الفلسفة السياسية لميرلو - بونتى ، فهى تأتى من نفس الفكرة المستوحاة . فهى تعارض الموضوعية الماركسية والذاتية كما نادى بها سارتر . والتاريخ عبارة عن صلة بين اشخاص تجسدوا داخل الاشياء ، والصلات الانسانية فى الواقع تتحول الى وسائط قائمة بين الاشياء ، وهذا ما يفسر الموضوعية النسبية لكل ما هو اجتماعى . وليس الموجود فحسب هو الآخرين ، وأنا . بل هناك ايضا هذا النوع من « العالم الوسيط » الذى يصنعنى واصنعه أنا دائما وبلا انقطاع . . و « اللعبة » مصنوعة اصلا ، لكننا نستطيع استخدامها بطريقتنا نحن ، وبالنسبة للاعبين الآخرين . والعالم الاجتماعى ليس شيئا آخر غير مجموع الدلالات التى تنسجها وتعيد نسيجها دائما ابدا التجربة البشرية . غير انى لا أستطيع ان اضع ثقتى فى تلك التجربة لانها اذا كانت لا تستطيع ابدا واطلاقا توكيد قرارى ، فانها على الأقل قادرة على دفعه . والتاريخ ليس « امرا عديم المعنى » ، والا لما كان بشريا ، وهو ليس له اتجاه « واحدا » كالانهار ، بل انه ذو « اتجاه ما » .

ولقد اكد ميرلو - بونتى هذه الفلسفة ، ووجد لها سندا فى الدراسات الحديثة عن اللغة ، ومنذ ظهرت بحوث « سوسير » . والحق اننا نستطيع ان نقول عن اللغة من حيث صلاتها بالفكر ، ما نقوله تماما عن حياة الجسد فى المرتبة الاولى ولا نستطيع فى نفس الوقت ان نجعله تابعا ، او ان نجرده من استقلاله الذاتى ، فاننا لا نستطيع ايضا ان نقول ان اللغة هى التى تصنع الفكر ، كما لا يمكننا القول بانها - أى اللغة - مصنوعة بمعرفة الفكر ،

فالتفكير « يسكن » في اللغة ، وهو جسدها .. وهذا التوسط بين الموضوعي والذاتي ، أو بين الداخلي والخارجي ، والذي تبحث فيه الفلسفة وتتابعه ، ان هو الا اللغة بعينها . فالكلمة ليست شيئا . ولقد كتب مارتينييه يقول : ان فكرة الكلمة قد صارت موضع شك لدى جميع فقهاء اللغة . وانعلم ان الذي يحدث من الآن فصاعدا هو « انه غالبا ما تظهر الخطوط الأساسية للغة البشرية خلف شاشة الكلمات » . وما كانت اللغة قائمة من الكلمات ، او مجموعة علامات ، او اشارات ترتبط بها المعاني .. والكلمات ان هي الا وسائل قوة تتضامن بعضها مع بعض .. وما كان في الامكان ، وفي اى مكان ، ان نعارض كلمة بمعناها . وليس هناك علاقات الا بين سلسلة من الالفاظ والعالم المعنى ، وهكذا تصبح الظاهرة اللغوية هي هذا التعايش الذي يقوم بين كثرة من علامات اذا أخذتها واحدة واحدة ، منفصلة بعضها عن بعض لما كان لها معنى . لكنها تصبح ذات معنى ويمكن تعريفها وتحديددها على أساس الكنز الكامل الذي تكون هي مكوناته هو . وهكذا ، وان نحن فهمنا اللغة بصفاتها هذه ، تصبح هي الفلسفة ، او على الأقل تتطابق هي والفلسفة ..

كتب ميرلو - بونتي قبل وفاته مجموعة من مقالات فلسفية وسياسية ظهرت ابتداء من عام ١٩٤٥ وسبققتها مقدمة هامة تعتبر اليوم « وصية » ، وهي تلك المقالات التي نشرت فيما بعد بعنوان « علامات » (٢) ولو ان نشرها جاء بعد موته وقبل ان يكملها على صورة كتاب كامل . وكان قد ظهر قبل ذلك كتاب « المرئى وغير المرئى » ، الذى ، ان كان يعبر عن تعميق لفكره ، الا انه لا يغير الكثير من نظرتة الى الفلسفة كما شرحناها . ولطالما رأى بونتي ان الوعي الميتافيزيقى والاخلاقى يموت حال اتصاله بالمطلق .. ولقد وصف الناقد أندريه روبينييه هذا الفكر بأنه ليس فلسفة « للتمتعالى » ، وليس فلسفة للمحايشة او الباطنة ، بل هو مجموعة من آراء جاءت كما لو كانت بمحض المصادفة وبمناسبات ما ، ولو انها تتعلق بالانبثاق وبالتجسد .. وهذه الفلسفة انسانية بشرية ، بالمعنى الصحيح العميق المتكامل ، حيث تستند الى اساسين رئيسيين : الامساك بالعنى ، والشعور بالوجود الممكن للانسان .. الامر الذى لا يمكن ان يكون الا باعتبار ان جميع الاشياء تشكل عالما ينفتح عليه وعيى ووعي كل الناس ، وهى التى تجعله عالما له معنى ..

المراجع

MERLEAU-PONTY (Maurice), La structure du comportement (Presses Universitaires de France).

- Phénoménologie de la perception (Gallimard).
- Sens et non-sens (Nagel).
- Humanisme et terreur (Gallimard).
- Les aventures de la dialectique (Gallimard).
- Signes (Gallimard).
- Le visible et l'invisible (Gallimard).
- Bulletin de psychologie, no 236 (novembre 1964). Résumé des cours de Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne.

MOREAU (Joseph), L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception (Presses Universitaires de France).

ROBINET (André), Merleau - Ponty (Presses Universitaires de France).

TILLIETTE (Xavier), Philosophes contemporains (Desclée de Brouwer).

WAELEHENS (Alphonse de), Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty (Louvain, éd. Nauwelaerts).

Esprit, juin 1961 : Hommage à Merleau-Ponty, par RICOEUR.

« سجناء التونا »

أو الوجود المأساوى الحديث

ولعل أنجح وسيلة وأسهل طريقة لفهم آراء جان بول سارتر هي أن نعرف مسرحياته . ولعل مسرحية « سجناء التونا » هي من بين جميع ما كتب أكثر الكلمات مغزى وصراحة . . حيث نجد كما هي الحال في « جلسة مفقودة » ، موضوع « الوجود » أو « اللاوجود » كمحور واحد لفكرة . ولقد وصل سارتر الى قمة حياته وتفكيره ، وبالأحرى نرى انه قد تطور في اتجاهه هذا وعمقه لأقصى الحدود . ان « جلسة مفقودة » هذه عبارة عن مسرحية تتصف بمثالية جزئية ، حيث تكشف عن الحياة الداخلية للإنسان وعن « حياته مع الآخرين » . . وهي - أي المسرحية المذكورة - معاصرة ، زمنية وفكرية لكتاب « الوجود والعدم » ، ومنذ ذلك الحين نجده قد اهتم وانشغل بالسياسة انشغالا بعيدا . والاشتغال بالسياسة يعني تماما كتابة التاريخ . فالوجود ليس فنحسب « شخصا » اطلاقا ، بل هو أيضا تاريخي . و « سجناء التونا » جاءت معاصرة لكتاب « نقد العقل الجدلي » . لكن هذا لا يعني أن سارتر قد تنكر لماضيه ، بل يعني انه يتخطاه الى ما بعده ويجمعه تحت شمل واحد ، وبذلك يكون كتاب « سجناء التونا » هذا هو بعينه كتاب « جلسة مفقودة » بعد أن يكون قد اتخذ أبعاده من العالم . .

ان الشخصية الأساسية هي هذا الإنسان الذي يحكم على نفسه اراديا بالسجن : فرانز ، ومع ذلك فالمسرحية معنونة « سجناء . . » لا « سجين . . » ، وهذا معناه أولا ان السجن الانعزالي الجماعي لأسرة جيرلاش هو سجن لكل افراد هذه الأسرة . ومعناه أيضا ان الحياة الاسرية نفسها بوجه عام سجن ، وهذا ما يمكن أن نسميه « حكم الأب » مصدر عدم وجود الذين يعيشون تحت سيطرته . والفصل الأول من المسرحية ليس شيئا آخر غير عرض حكم الأب هذا ، ويتخذ هذا العرض صورة افتراضية متوحشة . . ذلك ان « لينى » ، شقيقة فرانز ، تتحدث عن مجالس الأسرة التي تنعقد دوريا ،

وهي اذ تفعل ذلك ، تكون هي الشخصية الوحيدة التي تستطيع النفاذ الى حجرها المعلقة ، وتصيح : « لقد كانت هذه اعيادنا .. » . وترد عليها جوهانا ، زوجة شقيق فرانز ، فيرنر ، ترد قائلة : « لدينا الاعياد التي نستطيع صنعها » . والعيد معناه بعث النشوة في الوجود .. الوجود باعتباره الشيء الذي يضيء ويبعث الدفء ، ولانه يبعث الاشعاع .. الوجود في قمته ، الوجود المشتعل . واباس علامة هي تلك التي تتوقف فيها عند « وجودك » في حين انك مستمر في العيش ، نقصد تدهور معنى العيد حتى يتحول الى مجرد احتفال . ان آخر كلمة في المسرحية ، واكثرها « بؤسا » ومأساوية يمكن ان تصدر عن فرانز ، يوجهها الى ابيه في الفصل الأخير . هذه الكلمة هي : الاستهزاء ، باعتبار انهما يتقابلان للمرة الاولى والاخيرة منذ ثلاثة عشر عاما دون ان يتمكن احدهما من ان يكون موجودا بالنسبة للآخر : « هما زان الاب والابن يتقابلان . انه عيد .. » . وهذا العيد هو عيد الانتحار .. الحفل الاخير للموت .. ذلك ان انعدام وجود الآخرين يتضمن نقدا جذريا للفكرة الأخرى التي تقول ان الانسان قادر على ان يجعل من حياته رسالة للآخرين . كلا .. ان تكون حرا عند سارتر معناه ان تكون كذلك قادرا وموهوبا ، ان تعيد صنع نفسك من جديد ، وان تخلق نفسك بلا انقطاع ودائما ، وان تقرر كل شيء في وجودك . وهذا معناه الا تجعل من وجودك رسالة لتحقيق هدف ما . اما اذا فهمت وجودك على هذا النحو الاخير فمعناه انك لن تكون حرا ، وانك ستكون موجودا ، لا من ذاتك ، بل بعقل الآخرين ، لان الانسان لا يستطيع ان يهرب من رسالته حتى اذا افلتت منه . فما هو ذا فرانز يسأل اياه : هل كرسيت حياتي لهدف ما ؟ فيرة الاب : نعم .. ثم يسأل الابن : كرسيت حياتي للعجز عن الاتيان بأي فعل ؟

ويرد الاب : نعم .

الابن : وللجريمة ؟

الاب : نعم .

الابن : بفعلك انت ؟

الاب : بمشاعري التي كانت تستهويني رؤيتها وهي تتحقق فيك .

وبختم فرانز بقوله : لقد كنت سببي ومضري الى النهاية ..

وهكذا يطابق سارتر بين رسالة الانسان في الحياة وبين القدر .

ونصيح هذا العنق في تحليل التمرد عند سارتر من قراءة كتابه « الكلمات ». وفي هذا الكتاب يكرر سارتر دائما وهو يتحدث عن تاريخ حياته : كان المفروض ان اكرس حياتي لرسالة معينة .. ذلك ان سارتر حفيد موظف (كاتب) ، فاصبح هو موظفا منذ طفولته ، يعتبر مهنة التعليم عبادة وقراءة والادب متعة . ويعتبر نفسه في خدمة الثقافة كجده لايه ، شارل شفايتزر كانت حياته اذن خاضعة لتنظيم شبيه بالتنظيم الكنسي ، وانخرط سارتر فيها اراد ام لم يرد . وكل خط سيره في حياته كان يتلخص في البحث عن وسيلة يتخلص بها من مهنة الادب والكتابة ، او على الاقل لينجز من معناهما بحيث يصبحان في خدمة البشر ، وبحيث تستطيع الإرادة القوية ان ترفض ما هو « أبدي » في التفكير ليصير « موجودا تاريخيا » .

والعلاقة بين الاب وابنه - في « سجناء آلتونا » - تدخل في اطار مأساة اوسع ، هي مأساة المانيا والعالم ، فاذا كان فرانز قد حكم على نفسه بالسجن ، فهو قد فعل هذا ليمدب نفسه - هكذا يرى - بخطا ابيه ، وها هو ذا يقول : « انى اهوى المذاب (يا ابنى) لانك تهوى الاتهام » . نعم ، انه متعطش لهذا السقوط المؤلم الذى يؤدي به وبأبيه الى حالة من هذيان اعزالي ... ومن هنا كان لهذا السجن الاختيارى معنى مزدوج وكان ذا طابع ملفز : يرفض ان يسأله احد ، وان يحاكم على كل ما سبق هذا السجن ، فهو لم يكن موجودا قبل ذلك ، اى انه لم يوجد الا بالقرار الذى اتخذه ابوه ، فكيف يحاكمه على شيء لم يكن هو موجودا في حينه ؟ صحيح ان هذا السجن - بمعنى معين - هو نتيجة ماضيه كله ، وهو بمثابة وخز مجسد لضيمره ، لكنه ايضا ليس بالضبط سجن الآخرين . انه سجن اختيارى يتخذ صفة المطالبة بأن يوجد كما يريد ، وبه يعارض فرانز اياه ، وهكذا لم يعد الحكم بحكم ابيه « الملك المستبد » .. ومن هنا كانت صفة المأساة في المسرحية ، حيث ان الاحداث التى وقعت لم يجر تمثيلها كلها على خشبة المسرح ، وحيث يبدو ان انتصار القدر فيها غير مؤكد . صحيح ان شخصية فرانز تتصف بشيء من العظمة ، وبشيء من الوجود ، وربما كان عليه هو ان يهرب بعد ، وأن يقوم بعمل حقيقى يتطوى على الحرية ، اى على ان يثبت وجوده الحق . ان هذه المسرحية مأساة حقيقية لاننا نتمرف وجودنا نحن في وجود فرانز .

على ان حلم فرانز هذا حلم يقظة ، لا يستطيع سوء النية فيه ان يقضى على وضوح الذهن والعقل . انه - هذا الحلم - نوع من هذيان ، لاهذيان مستند الى عقدة الاضطهاد ، بل هو مستند الى عقدة الحكم على نفسه وعلى

الامور بكل ما فى هذا من معنى : انه ينادى بالحكم ويدعوه اليه ، ويشعر بان محاكمته تجرى ، ومع هذا ، وفى نفس الوقت ، تجده يرفض المحاكمة وينحى المحكمين . ويرفض نفسه وينحى نفسه ايضا ، انه هذيان ذو وحي ، به وحي يتكون فى وحدته وفى شموله ، ان لم يكن للوحى معنى آخر غير العمل الفلسفى الذى تجرى كتابته ، انه هذيان تخرج منه الحقائق لانه هذيان لشخص كشف عنه الحجاب .. ذلك ان فرائز برغبته فى النقاء ، وبتعشقه للمطلق ، وبايمانه على طريقة لوثر ، كان كالنبي ، وسجنه الارادى والضرورى فى آن واحد جعل الموقف متشعب الاطراف ، فقد مارس فرائز الشر ، لكن الشر الذى فعله يتبعه ويطارده ، يسكن فيه ويهدمه ، وهو يعرف ذلك . وبالاختصار فان فرائز فى مجموعته « جلاذ وضحية » . والعلاقة بين طرفى الشخصية : الجلاذ ، والضحية ، هى التى طالما شغلت بال سارتر ، وهى التى نراها فى محور المسرحية ، كما نراها فى محور العلاقات بين الناس البشر ..

على ان الامر فى هذا امر « مقولة » اساسية من عالم سارتر ، فالأب جلاذ « عشماوى » لاولاده ، وضحية للمشروع الذى انشأه هو ، فهو ، حيث كان من فضيلة « الرؤساء » يصبح آليا نوعا من آلة توقع على القرارات . والابناء ضحاياهم ، وكلهم جلاذون الواحد ازاء الآخر . ففرائز هو الجلاذ الذى عرف انه عاجز ، وان عجزه كشف له فى داخله عن كونه ضحية تهرب من نفسها وتهرب من الآخرين حتى تستطيع التخلص من الوحش الذى يسكن فى داخلها .. لقد كانت المانيا الهتلرية جلاذ العالم ، ولما كانت مذنبية او متهمة ، حتى عندما ترفع اسمها ، فقد ظلت ضحية فى نظر غزاتها المنافقين . انك لن تستطيع « امتلاك » الآخرين دون ان تخلص نفسك بنفسك من صفتك الانسانية هذه ، ان الجلاذ يصور نفسه على انه الضحية ، بل هو يعيشها من الداخل ، ويضع نفسه مكانها ، و « يصبحها » ان صح هذا القول ، كما ان الضحية تصور وتمثل الجلاذ وتعيشه من الداخل وتضع نفسها مكانه و « تصبحه » ان صح هذا القول . فالجلاذ والضحية يشكلان فرقة ثنائية ، او زوجين الألم عصارتهما ، وجوهرهما الذى لا يتحلل ، حيث تصير الضحية رغبة فى ان تكون جلاذا بدورها ، وحيث يقرأ الجلاذ اندحاره هو فى أعين ضحيته ، والتعذيب الذى يمارسه الناس بعضهم لبعض نوع من شر جذرى ، فهناك لب ، الفساد الانسانى الذى يشكل التعذيب حقيقته المزدوجة الواحدة ، تلك التى تربط بين الجلاذ والضحية ربطا يصل الى حد التطابق بينهما . ومعنى هذا ان واحدا + واحد = واحد ، لكن صحة هذه المعادلة تكوّن على حساب المعنى الانسانى ، لانه - فى هذه العلاقة الشاملة ، الانسانية

اللا انسانية في نفس الوقت ، نرى « الوحش » . يظهر من ناحية الضحية
ومن ناحية الجلال على السواء ..

.. من هذا نفهم ان فرانز تلك الشخصية ذات النزعة الانسانية التي اخذت
على عاتقها عبء كل ما هو غير انساني ، لم تستطع العيش الا في عالم بعيد
منعزل ، تختلط فيه الروحان البشرية والحيوانية الوحشية ، حيث لا يقدر
على دفع الدوار الذي يلعب برأسه ويؤدي به الى الوحشية الحيوانية ، الى
ان يكون اخطبوطا .. لا يقدر على هذا الا بنوع من الانحسار الانكماشى الذي
يجعله في الوقت نفسه قائما وزائلا . لكن هذه الحالة « الازدواجية الأطراف »
لن تستمر . لابد ان تنتهى الحال الى حل العقدة ... وسنوف تحل العقدة
بالاتصال بشخصية جوهانا ، تلك التي عمل الاب بوسائل خبيثة على « نديها »
ازاء فرانز .. وهى ليست من أسرة جيرلاش ، ولذا فهى تعرف احسن من
غيرها كيف تهرب وتتخلص من سلطة الاب ، لكنها أصبحت مع ذلك أداته
لتنفيد مشروعه القاسى . ها نحن اولاء نحضر منظرا من الرواية هو الذى
تقرر فيه الأمور بالنسبة لفرانز . ان ليني عاجزة عن أن تفعل له شيئا ،
فهى تقبل - او تدعى انها تقبل - حكم الحيوانات المفترسة ، وتضع نفسها
تحت تصرف محكمة مشكلة من تلك الحيوانات وتفرق فرانز في ابشع نواحي
جنونها . اما جوهانا فهى على العكس من ذلك ، قادرة على أن تكون رسالة
السلام . هناك ولا شك في هذا نوع من « التوازي » ، لكن في هذا ايضا فرق
بين علاقة فرانز بلىنى وعلاقته بجوهانا ، فالامر بالنسبة للولى امر
« امتلاك » ، اما بالنسبة للثانية فهو امر « اعجاب باهر » . وكما ان ليني غير
قادرة على فعل شيء من أجل فرانز ، فان فرانز هذا غير قادر على فعل
شيء من أجل جوهانا .. اللهم الا فقدها . على ان نفحة النسيم النقى
الوحيدة في المسرحية ، نفحة الأمل الوحيدة ، هى حب قائم بين جوهانا
وفيرنر .. ان الذى يحب جوهانا هو فيرنر ، لا فرانز . اما هى ، فهى
تتجه نحو فيرنر وكلها يأس ، لانها تعرف ان سلامتها بين يديه هو وحده .
ان فيرنر هو الذى انتقذها مرة اولى من قبج الحياة .. ربما من الجنون
والانتحار عندما تزوجها . اما فرانز فهو الشخصية التى تمثل بالنسبة لها
عودة الاغراء اللعين .. فهو نوع من « اعجاب باهر » لماضيها الذى ينبعث
من جديد . لكن ويا للعجب !! اذا لم يكن فرانز قادرا على فعل شيء من أجل
جوهانا ، فان هذه الأخيرة ولا شك تستطيع فعل الكثير من أجله هو . فرغم
انها رسالة الاب ، فان في مقدورها انتقاذه ان هى تغلبت على الاعجاب الباهر ،
اى الجاذبية والرعب مختلطين ، وهى تفتح حقيقة عليا ، تأتى فيما وراء

الحلم وسوء القصد والإيمان . من هذه الامكانية التي يجدها فرانز ، نراه وقد شعر بكيانه حيث يقول : « ان جنونى يتضعضع ، جوهانا .. لقد كان هو ملاذى ، فماذا اصبح واكون عليه عندما ارى النهار ؟ » . ان فرانز لم يعد يعرف هنا ما هو ، بل وما اذا كان عائشا . وربما حقا ، لكن يوجد ربما كان يتعين عليه ان يعترف به آخر .. وهذا الآخر لا يمكن ان يكون احدا غير جوهانا . انه يعرف ذلك ويقول له : « عندما احبك اكثر من حبي لا كاذبى . وعندما تحبيننى انت اكثر من حقيقى .. » - وها هو ذا فرانز وقد تحرر . ان في مقدوره ان ينقل ، وهو ينحى حكم الحيوانات الوحشة ليطالب بحكم جوهانا . واذا كانت جوهانا تتوقف وتمتنع عن حبها له حيث تعلم انه سبق له ان عذب غيره ، فان الحكم نسيكون حكما بلا رجعة ، وبلا استئناف - اى - حكم نهائى . « هذا هو ما يحدث : يحدث ان تحكم جوهانا عليه بسبب فعله الماضى ، وتهرب ، وتذهب ويضيع هو منها . اما هو فانه يقرأ في عيون جوهانا وحشيته الحيوانية هو . فهو يتحول الى وحش ويسير على اقدم اربع .. ليصنع « ابا جلعوب » .. »

في نهاية الامر ، نجد ان كل شيء في تلك المسرحية بمثابة « انعكاسات لانعكاسات » .. فجوهانا بالنسبة لفرانز هي امكانية الوجود ، لكن تلك الامكانية . تنحسر وتختفى بحيث يصير كل شيء عبارة عن مجموعة من انعكاسات .. حتى في الموت . فالمستقبل مفلق ، والزمن يكون او اشبه ما يكون بعجلة توقفت ، ونحن نعيش في دائرة وندور حول انفسنا .. فما من شيء جديد يحدث ، وما من شيء « يصير » ، وهذه الذات صفة المأساة بعينها .. هذه هي المحاولة التي ترمى الى انتزاع شيء من الزمن . فزمن الحدث الذى تنبنى عليه القصة يميل الى الصفر ، ويتعين عليه ان ينسى نفسه ، وان يقضى على نفسه بنفسه ، وان ينتهى . وعالم المأساة هو الذى يجرى فيه حدث ، يحدث الحدث فيه ، في زمن لا يعمل على تسوية امر ما لانه لا يسير بعد ، وما القدرية الا هذا الحدث الجامد ، فهى نوع من عالم الخلود - وسارتر لم يستطع يوما فهم الأبدية الا على انها زمن متوقف : فمسرحتنا « جلسة مفلقة » و « سجناء آلتونا » يصفان عالم الخلود الذى لم يعد فيه زمن ، وحيث تلعب فيه كل الكائنات دورا نهائيا ، اى له نهاية ، اى متوقف . و « سجناء آلتونا » هذه تشبه كثيرا قاعة لفريق موسيقى لا خشبة مسرح فيها ، محاطة في كل مكان بهرايا ، لن يكون لتفرجها غير منظر واحد . هو ذلك الذى يلعبونه هم لانفسهم فيما بينهم . وبما من احد في المسرحية يمكن ان يكون ناطقا بلسان المؤلف . وقد يكون من العبث ان

يبحث فيها ناقد عن « فلسفة » هذا المؤلف . ورغم ذلك ، فما من شيء يدعونا الى الدخول في اعماق عالم سارتر اكثر واجسن من هذه المسرحية ..
اذ ان الشيء الذي يريد توصيله الينا هو الشعور بالمأساة .. مأساة هذا الزمن ، او بالاحرى هذا الزمن فحسب . هكذا نرى في هذا نوعا من مأساوية جديدة تنجم عن تصوير عصرنا هذا . وسارتر في هذا لا يميل الى ناحية ما ، ولا يتخذ لنفسه مذهباً معيناً ، وهو لا يفعل اكثر من ان يعبر ، وان يبعث الحياة في شخصياته ، ويمثل العالم الذي نعيش فيه ، عالمنا .. ان هذه المسرحية تخصصنا نحن ، هذا اذا كان صحيحاً - كما يقول فرانز - ان جميع الناس يعيشون في ظل نظام « الإقامة المحددة » ..

وصحيح ان في المستطاع نقد الصورة التي يقدمها لنا سارتر عن هذا العالم ، عالمنا نحن ، لكن سارتر لن يحرك مشاعرنا بهذه القوة وذلك العمق الا اذا تعرفنا انفسنا نحن في داخل هذه المسرحية .. وحتى ولو لم يكن هناك ادنى امل في هذا ، فان التحول الانقلابي الموجود في المسرحية يخلق فينا مهما يكن من امر ، رغبة عميقة في ان نتخلص ، وفي ان نهرب من مثل هذا المسير ..

المراجع

SARTRE (Jean-Paul), Théâtre (Gallimard).

— Les séquestrés d'Altona (Gallimard).

— Les mots (Gallimard).

Sur Jean-Paul Sartre :

LACROIX (Jean), "Les séquestrés d'Altona" ou le tragique moderne (Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée, série M, no 147, mars 1964).

چان پول سارتر*

و "نقد العقل الجدلي"

حين خرج علينا سارتر بكتاب « نقد العقل الجدلي » مع مسرحية « سجناء آلتونا » ، نراه يستهلك ماضيه ويتخطاه . وما هذا بالامر اليسير ، بل ان من العسير ان تضفى شيئا من التماسك على « الموضوع » في فلسفة للذات . لكن يجدر بنا هنا ان نقول قبل اى شيء آخر ان هذا الجهد الرامى الى خروج الانسان من ذاته ومن تفكيره ، بقصد اللحاق بالآخرين ، وبالتاريخ ، جهد عظيم . فما المنطق الجدلي - الديالكتيكي - غير حركة التاريخ ذاتها الذى يسير ، حركة فى سبيل صنع نفسها ، بحيث تشعر بوجودها هى .. ان كتاب « نقد العقل الجدلي » هذا ملئ بالعيوب الواضحة بعض شيء ، فالكلمات الجديدة التى لا وجود لها فى اى معجم ، والجملة الطويلة المسترسلة والمتقطعة فى آن واحد ، وكثرة التحاليل والانتقال المستمر من التفكير المجرد الى الامثلة التاريخية ، كل هذا يضيع على القارئ فرصة لاسماك بخيط واحد .. او بالأصح - فرصة فهم ما يريد ان يقوله المؤلف . وربما كان سارتر من احسن من كتبوا بلغة سليمة كما هى الحال فى كتاب « الكلمات » لكنه ايضا من اسوأ من كتبوا كما هو الشأن هنا . غير ان العيوب الخارجية التى تضفى على القراءة صعوبة كبيرة ، غالبا ما تكون مثيرة بسخف ، ان هى الا صورة من تعويض عن خلق خاص وموقف من الحياة يثيران الاهتمام فى ذاتهما ، ويجذبان قارئنا ما نحوه . ولطالما رفض سارتر ، وما يزال ، ان تطلق عليه صفة « المثقف » ، او صفة « من اتخذ من الأدب رسالة وكرس حياته له » . ذلك ان ما كتبه شيء لا هدف له فى ذاته .. ولقد قضى وقتا طويلا فى كتابة ما كتب ، لكنه فى نهاية الامر عرف كيف يتحرر من مذهب « شيء » هو مذهب الكاتب ككاتب ، أى صفة الرجل الذى « لا يعيش الا ليكتب » ، لا الذى يكتب ليعيش .. فالكتب بالنسبة له وسيلة ضمن وسائل أخرى لممارسة النشاط .. فهو يسلم كل كتاب يكتبه وهو سائر فى طريق حياته ، ويستمر

في السير ، لا بالضرورة لكي يكتب كتابا جديدا ، بل ليصل الى شيء آخر ..
وهو في سيره هذا لا يهتم ، لا يلقي بالا الا لشيء واحد .. هو الانسان ..
هذا بحيث ينحصر تفكيره فحسب في الامساك بمعنى نشاط ما ومغزاه ،
نشاط ان تغير او فسد او اختفى يظل ذا صفة انسانية . وبهذا يكون هذا
النوع من التفكير متطابقا والسلوك . معنى هذا ان نقدا يقدمه سارتر لا يمكن
ان يكون بمثابة تأمل في نشاط الناس : انه لحظة من هذا النشاط ، ولحظة
تفكيرية وانعكاسية ، وما قيمة الكتاب الا « لحظة » في ذاتها ، ولحظة منعزلة
انزالا تجريديا من هذا الضوء ..

على ان كتاب « نقد العقل الجدلي » الذي نود ان نتحدث عنه هنا ،
عبارة عن بحث في اعماق المشكلات ، وهو « بحث في الشر » .. والشر لدى
الانسان هو العنف . من اين ياتي العنف ؟ ومم يتكون ؟ وهل في الامكان ان
يخفى ؟ هذا هو السؤال كله ، ذلك الذي يمكن ان يلقي عليه العقل التطبيقي ،
المطبق على التاريخ شيئا من ضوء ..

ان هذا هو ما ينقص الماركسية الحالية اليوم ، تلك التي تولدت عنها
الوجودية . يرى سارتر هنا انه لا توجد في هذا فلسفة واحدة ، بل توجد
فلسفات ، بمعنى انه - على الاقل - ياتي كل عصر بفلسفة تصبح تفسيراً عن
حركة عامة للمجتمع : وهي مجموعة المعرفة المعاصرة ، كما تصنعها الطبقة
الاجتماعية الصاعدة . وفلسفة جديدة لا يمكن ان تكون ، ولا يمكن ان تكون
ضرورية ، الا اذا قامت الانسانية بانشاء مجتمع آخر . والفكر الذي يسيطر
على عصرنا ويدل على صحة ذلك هو الماركسية ، وما الماركسية شيء آخر
غير التاريخ ذاته ، والتاريخ الواعي بذاته .. الامر الذي يعني انه - اي
التاريخ - لا يمكن تخطيه حاليا . لكن الماركسية « تليث » اي تخلت عن
طبيعتها اللاشعورية المترتبة ، انها تطلق اسم « المادية الجدلية » على جلد
مزعوم للطبيعة يهبط بالانسان الى حالة « الشيء » ، ويحول الفرد الى شيء
من الاشياء ، وتضع مكان العقلانية العملية التي يمارسها الانسان وهو يصنع
التاريخ ضرورة عتيقة عمياء .. انها - اي الماركسية - ترمي الى ابعاد
المتسائل عن موضوع بحثه ، والى ان تجعل من المسئول (الملقى عليه السؤال)
موضوع معرفة مطلقة .. انها ميتافيزيقية دجماطيقية خطيرة لا يمكن التحقق
من صحتها . اما الماركسية الحققة ، فهي على العكس من ذلك « المادية
التاريخية » ، بشرط ان تفهم هذا التعبير بمعنى انها الفعل الانساني من حيث
علاقته بالعالم وعلاقته بالغير ، بالناس وبالآخرين . هكذا يضع سارتر نفسه
في موضع معين بالنسبة للماركسية ، وهو موضع لا يريد منه ان يناقضها ،

ولا أن يتخطاها الى ما بعدها . بل يريد أن يلتقى بها من جديد ، أو يحدد لقاءها بها على أسس جديدة ، بأن يدمج الإنسان فيها ..

على أن غزو الإنسان من جديد بهذه الطريقة ، في داخل الماركسية ، أدى سارتر الى ارساء قواعد « علم انسان ثقافي » صحيح وحقيقي ، يكون من شأنه تبرير وجود الحرية تبريرا عميقا ، باعتبار أن الحرية مولودة أصلا ، « اولانية » ، داخل زمنية التاريخ المتكاملة الشاملة . والحرية عند سارتر ليست جوهرها ، وانما هي اتباع المجال الثقافي للمجال الطبيعي اتباعا لا مفر منه ، وبالأحرى : اتباع الإنسان للطبيعة بالضرورة ، غير أن سارتر يترك جانبا فكرة الحرية المثالية والمطلقة ، ليتحدث عن حرية يصفها بأنها « حرية محدودة بحرية » ، بحيث تصبح لدى كل فرد بمثابة « تقطيع أوصال يقبله الفرد » . والماركسية تتأرجح باستمرار بين النزعتين الطبيعية والإنسانية ، في حين أن سارتر يختار اختيارا حاسما وينضم الى جانب النزعة الإنسانية . فهو يريد أن يدرس المنطق الحي للفعل الإنساني ، ويستخدم في هذا منهجا جدليا سوريا . يريد به أن يكشف عن الأسس البنائية الأولية للفعل الثوري (البراكسي) ، لا بقصد إعادة تجميع كل متكامل من واقع عناصره ، إذ أن التاريخ ليس هو الكل المتكامل ، بل أنه تكميل تكاملي يأخذ طريقة ويصنع نفسه أولا فأولا ..

بهذا لا يمكن أن يكون « نقد العقل الجدلي » هذا بناء مثاليا لمفومات معينة ، ولا إعادة تشكيل للتاريخ ، ولا فلسفة للتاريخ . بل هو بحث يستهدف اللقاء ضوء على ما يجعل التاريخ مفهوما عقليا ، يفهمه الإنسان ليستخلص منه ، « عقلانية تاريخية » تأتي اليوم لتحل محل العقلانية التحليلية الوضعية ومما لا شك فيه هنا أن الأسس المطلوب الكشف عنها أسس مجردة صورية ، أو تجريدية تصويرية ، لكن كل تفسير تاريخي لابد وأن تحتويها هذه الأسس بصفتها « عقلية » . هذا المنهج « التراجعي » هو الذي يسمح بالتأليف التقدمي ويجعله مشروعا ، ذلك التأليف الذي يأتي بعد ذلك ، والذي تسقط الماركسية المبتدلة السطحية تحت أقدامه صريعة قتيلة ..

وعلى هذا فإن سارتر قد ظل مخلصا لأرائه الأساسية التي كان قد عبر عنها في كتاب « الوجود والعدم » . والمعطى هنا هو التمييز بين الإنسان ، وهو ما أطلق عليه الوجود « من أجل ذاته » ، والعالم وهو « الوجود في ذاته » ، بمعنى أن كل فرض نفرضه بشأن طبيعة « الوجود في ذاته » لا يمكن إلا أن يكون فاسدا خاسرا ، لقيمة له ، ويكون بالتالي « ميتافيزيقيا » . على أن المعرفة هي نمط معين من العلاقة بين الإنسان والعالم

لهذه العلاقة لنا ان نتساءل : ماذا بقى علينا ان نعرف ؟ . ويحدث لسارتر احيانا ان يطابق بين « الموجود في ذاته » وبين الجمود الجمادى ، الامر الذى يتضمن نوعا من بديلية تنشأ داخل « الموجود في ذاته » ، كما يتضمن تقدما بالنسبة للكتاب الذى سبق ان اخرج سارتر . وهنا يرى سارتر ان العمل نفسه ليس شيئا آخر غير نمو الحاجة ، وهناك اساس دياكتيكي للفعل المفرد ، بدونها لا يمكن فهم اى دياكتيكية تاريخية - فالعمل - كما هي الحال عند الفيلسوف فويلمان (١) هو « المفهومية التكوينية » ، وكل تفكيرية اخرى لا يمكن الا ان تكون مكونة . وهكذا يتعين على العقل الجدلى (الدياكتيكي) التكون ان يعود الى اساسه ، واساسه هذا حاضر دائما ، ولكنه يختفى دائما باعتبار ان العقلية التفكيرية التكوينية - او المكونة هي العمل . . .

ويمتد البحث الى الانسان الشامل ، فحيث ان موضوع هذا البحث هو الانسان المفرد في الحقل الاجتماعى ، فانه - اى البحث - يدرس الحاجات والرقبات والاحاسيس او الافعال بقدر ما يدرس المقولات الاقتصادية .

الا ان هدف العمل هو اشباع الحاجة في مجال الندرة . وهكذا يكون صراع الطبقات هو المفسر للتاريخ . لكن لابد هنا من تفسير صراع الطبقات نفسه . هنا يقف سارتر موقف الضد من ماركس ، حيث يريد البحث عن مصدر الشر ، وحيث يريد تفهم معنى العنف . وهو يفعل هذا بان يوضح ان العنف « ندرة او استثناء مدخلة داخليا » . والندرة ، او الاستثناء ، هي التقي - او الانكار - في البدء ، وكل الحاجات لا يمكن اشباعها . ومن هنا كان الصراع قمتى وجدت الندرة او الاستثناء كان التاريخ لا انسانيا ، والندرة هي التى تتسبب اساسا في هذه الظاهرة اللعينة من التاريخ ، حيث يرى الانسان ان عصابة عمله قد سرقت او شوهت بفعل البيئة التى يضع نفسه او يوجد نفسه فيها . معنى هذا ان وجود كل منا في عالم الندرة او الاستثناء يصبح بالنسبة الى الآخرين « عدم وجود » ، او يخاطرون بالنظر اليه هكذا . والعيش في هذا معناه « انتظار حياة اخرى » ، والندرة هي التى تحدد وجود المجموعة ، او الجماعة بطريق « فوائضها » . انها تصنع « الآخر الغير » لكنها تصنعه وتجعل منه « ضد انسان » . بهذا تكون امكانية العنف معطاة في جميع العلاقات الانسانية ، بما فيها الصداقة والحب . وعجز الانسان عن الفعل يتسلل الى الشيء الذى تم صنعه ، والذى يصبح نوعا من

جمود لا وجودى ، يقضى على الحرية ولا يجعل منها حرية عملية يتمتع بها الإنسان . هنا يبقى سارتر على التمييز الماركسى بين التواضع والاغتراب ، لكنه يفسر الاغتراب من خلال وصفه لنشأته ابتداء من صورة معينة من التواضع تربط الحرية بمجلة الضرورة .

ودور العنف لا يقف عند هذا الحد ، بل هو مطلوب فى داخل الجماعة وبالعامل الجماعى ، لأنه يمثل الرابطة بين الحريات العاملة . والجماعة تنشأ وتتعدل وتتجمع على هيئة كل شامل ، وهذا يحدث باستمرار طبقا وتبعاً للأهداف المطلوب والمفروض التوصل إليها . فالعمل المشترك للجميع مطلوب وضرورى ، ومنع الانقطاع والقطيعة وتجنبهما ضرورى ، والعنف يأتى كبناء أساسى ينتشر فى الجماعة ، بحيث يصبح حق الموت والحياة من أولى المبادئ التى يركز عليها العنف . فالحرية المشتركة يمكن أن تتحول الى قوة غاشمة حتى تظل عامة ، والارهاب يصبح واجب الأخوة ، والقسم المعلن أو المستتر هو تحويل الارهاب الى شىء مادى ، وان أقسم معناه أن اطالب الآخرين بقتلى اذا حدثت . . ذلك اننا أخوة مادما نصبح أبناء أنفسنا نحن بعد الفعل الخلقى ، أو القسم . أى ان « الارهاب - الأخوة » هو حق الجميع من خلال كل فرد على كل فرد . والفضب والعنف معاشان فى آن واحد كارهاب تجرى ممارسته على الخائن فيما بين « جلادين عموميين » (٢) . وكل سلوك داخلى للفرد ، وللأفراد جميعا (الصداقة - الحب - الأخوة) وكذا على قدم المساواة معها ، الفضب والافتراس فى الطريق العام على أيدي الفوغاء) يأخذ قوته الرهيبة من الارهاب نفسه . وبهذه الطريقة تتحول جماعة مندمجة فيما بينها الى جماعة ضاغطة بعضها على بعض ، فتنشئ قانونها وتمطى لنفسها لائحة للتعامل خاصة بها . « فالارهاب - الأخوة » تشريع . وبهذا لا يمكن حصر « الفضيحة » فى مجرد وجوب « الآخر العام » بل فى العنف الذى نتحملة وهددنا ، أى فى الندرة المدخلة . لكننا حين نناضل ضد العدو فاننا نسوى بين أنفسنا وبينه ، ونفهم جوهر العدو - أى - الآخر ، وذلك بطريق العمل أو الفعل الذى نمارسه لكى ندافع عن أنفسنا ضده ، أى ضد جوهره . فالفهم حقيقة مباشرة للتبادلية . ولكى يكون هناك تفهم عقلى للفعل البشرى ، لابد من فهم جميع التضاللات ، وجميع التعاونات ، وجميع الخيانات ، كلها ، باعتبارها نتاجا تجميعيا لجوهر كلى شامل . هذا

(٢) Lyncheurs . الفوغاء الذين كانوا يحكمون على الخائن فى الطرق العامة

بلامدام فى « الولايات المتحدة » وكانوا يعدمونه فى الحال .

ما سوف يشته جزء ثان من مؤلف سارتر ، يأتى ليكمل المنهج التراجعى بطريق التجميع التقدّمى ، ويصف كيف تتعارض وتتكون الأسس الأساسية فيما بينهما لتؤدى الى هذا التكميل الشمولى فى الزمن الذى يطلق عليه اسم « التاريخ » .

ومن ٨٠٠ صفحة مركزة كتبها سارتر فى هذا الموضوع ، كلها مليئة بالمعانى . دقيقة متشعبة ، لم يكن فى الامكان الا استخلاص موضوع اساسى هو الندرة او الاستثناء والقوة الفاشمة . غير انه ليس من المؤكد ان الندرة تأخذ فى اعتبارها كل انواع العنف . فالغضب ، والنضال ، والانانية ، كلها فى نظر سارتر مشروعات للانسان ، لكنها مشروعات تفرضها حقيقة خارجية وتجعلها أمرا ممكنا ، بل وضروريا . . اذ ليس هناك « داخلية » حقيقية للخطأ . ويمكننا ان نتساءل عما اذا لم تكن لهذه الداخلية جذور اعماق ، او شيء من هذا القبيل ، فى قلب الانسان ، وعما اذا كانت تلك الداخلية ، كما يثبت ذلك الفيلسوف ريكور ، لاتنبع من التكوين الخاص للفرد داخليا . واخيرا ، وعلى وجه الخصوص ، هناك شيء ، ناحية معينة ، تجعلها فلسفة سارتر هنا عسيرة الفهم . . تلك التى يعترف بها سارتر نفسه حين يتساءل: كيف يمكن للتاريخ - وهو هذا التكدس للمصائر الفردية - ان يصبح بالنسبة لنا كحركة شمولية تكاملية ؟ خاصة وان العالم يتم فيه تفسير كل شيء فى نهاية الامر بالجوء الى جوهر الفرد ومظهره ؟ كيف تتفق استمرارية معنى التاريخ كما يصورها كتاب « نقد العقل الجدلى » مع الزمن المتقطع ضرورة كما وصفه هو فى كتاب « الوجود والعدم » ؟ ان سارتر هنا يرد على تحدى ميرلو - بونتى بجهد متوتر تشتم منه رائحة التناقض . . لكن مهما تكن الصعوبات فى هذا السبيل ، فالاهم ان سارتر يظل مخلصا لفلسفته عن الانسان ، والانسانية ، والتاريخ ، فى هذا العمل الفلسفى الضخم الذى قدمه محاولا شرح روح البشرية كما يراها . ولاحظ هنا انه لا يترك ال « أنا » والكوجيتو « جانبا ، حيث يرى ان العثور على الانسان من جديد يحتم إعادة ادخال « الجوانية » فى الجدلية الفلسفية ، مذكرا ايانا دائما أبدا بالبعد الوجودى فى كل ما يتناوله بالدراسة فى علوم الانسان . او كذلك كما يقول سارتر نفسه ، اذا كان الانسان « قد أصبح وسيطا » بالأشياء ، فذلك بالقدر الدقيق الذى يضع الانسان به الأشياء موضع الوسيط أيضا . فهو يؤكد اذا ان الوجودية ليست اليوم الا كنيسة صغيرة فى داخل النظام الكنسى الماركسى ، وبخشا جزئيا فيها . لكنه يضيف الى هذا انه حين نعيد الماركسية الى نفسها نجدها وقد أصبحت أساس كل بحث . . الا يعنى هذا بطريق غير مباشر ان سارتر هنا - فى الحقيقة - يعمل على تفجير الماركسية من الداخل ؟ .

المراجع

SARTE (Jean-Paul), L'être et le néant (Gallimard).

— La critique de la raison dialectique (Gallimard).

— Situations (I-VII) Gallimard).

Sur Jean-Paul Sartre :

AUDRY (Colette), Sartre (Seghers).

BEAUVOIR (Simone de), L'existentialisme et la sagesse des nations (Nagel).

BRETON (Stanislas), Situation de la philosophie contemporaine (Vitte).

DUMERY (Henry), Foi et interrogation (Téqui).

JEANSON (Francis), Le problème moral et la pensée de Sartre (2e éd., Le Seuil).

JOLIVET (Regis), Sartre ou la théologie de l'absurde (Fayard).

LACROIX (Jean), Marxisme, existentialism, personnalism (Presses Universitaires de France).

-- L'échec (Presses Universitaires de France).

MOUNIER (Emmanuel), Introduction aux existentialismes (Denoël).

VARET (Gilbert), L'ontologie de Sartre (Presses Universitaires de France).

WAHL, (Jean), Les philosophies de l'existence (Colin).

فيلسوف العواطف:

ميشيل هنري*

عندما ظهرت مؤلفات الفيلسوف ميشيل هنري ، عن جوهر التجلي الخارجى وعن الجسد ، قيل بحق ان مفكرا جديدا قد ظهر ، واطلق البعض عليه اسم برجسون الجديد ، قارىء هايدجر الذى تحرك فى فلك هذا الأخير منتقدا إياه ، ومتخطيا حدود فكره . وعلى كل ، فهنرى يقترح علينا فلسفة « شخصية » أصيلة فى نوعها ، ذات روحانية عالية وفنية عظيمة ، قد ترجع صعوبتها الى الموضوع الذى يدرسه فى ذاته ، لا الى أساليب الكتابة ، حيث جاء هذا الأسلوب واضحا دقيقا . فالسيرة التى سار عليها هنري كفيلسوف تبدأ عند هايدجر وتنتهى عند « ميترايكلرت » يسيطر عليها إيمان الفلسفة والتصرف ، وتجىء بمثابة بحث خالد فى الحياة النفسية لعصرنا هذا .

يرى ميشيل هنري بادية ذى بدء أن الفلسفة تهلك حين تترك نفسها تحت أغراء « الوجود » - أو - كما يقال اليوم ، الوجودات الفردية . بمعنى أن حركة الانتباه الى الوجودات الخاصة قد أعقبت البحث الأولى عن الوجود . وكان فى هذا سقوط محتوم لها ، لأن الوجود يخفى عنا الوجود . ونحن نعرف أن المشروع الرئيسى لهايدجر هو هذا : اعادة الاهتمام بعلم الوجود العام (الانطولوجيا) وراء علم الميتافيزيقا نفسه . . ولكنه رأى أن هذا الوجود الذى هو أساس الظواهر لا يستطيع أن يظهر بنفسه رغم كونه أفق كل ما هو موجود ، ولذا يظل خافيا . أما عند هنري ، فهذا صحيح بنسبة جزئية فحسب ، لأن كل معرفة هى « تخط للذات » بمعنى أنها حركة تخط نحو الموضوع . والوجود الشامل هو الذى يكشف عن كل موجود من الوجودات الخاصة ، وهو الذى يحدد بذلك كل حركة من حركات التفكير . لكن هل الإنسان كله قائم فى المعرفة ؟ هذا الوجود - وهو أساس كل ظهور - لا يستطيع

Michel Henry

الظهور مباشرة ؟ إلا يمكن أن يصبح جوهر الظهور قادرا على أن يكون واضحا بنفسه ؟ أن ميشيل هنرى يرى أن في المستطاع أن نقول ضد هايدجر أنه إذا كانت المعرفة العقلية « تخط للذات » ، وبالتالي مفارقة لها ، أى إقامة مسافة بيننا وبين الوجود ، فإن التجاوب العاطفى يكون مباطنا ؛ لأنه تطابق بين الوجود ونفسه .

على أن موضوع الذات - يقصد الـ « أنا » ، يدفع بنا بالضرورة نحو وجود هذه الذات ، هذا الـ « أنا » . وعلى كل ، فإن الحقيقة البشرية حقيقة مميزة ، تتمتع بامتياز كونها قادرة على فهم الوجود . وفهم الإنسان للوجود بهذه الطريقة هو الحقيقة الأساسية التى تحدد وجود الإنسان فى صميم جوهره . وهذا ما تعبر عنه ميزة اللفظة : فكل كلام لا ينطق به إلا أرضية حديث « أكثر بدائية » ، هو حديث الإنسان والوجود . وبذلك يمكن إيجاد حل لهذا الموضوع/المشكلة ، مشكلة الوجود عندما نجد حلا لمشكلة الـ « أنا » ويمكن أن نعترض على هذا بأن نقول أن الذات لا يمكن أن تدرك نفسها ، وإنما لا تعرف نفسها إلا باعتبارها موضوعا . وهذا صحيح بالنسبة للمعرفة . لكن فيما وراء المعرفة ، أو خارجا عنها ، هناك حضور أمام النفس هو بالدقة حضور الوجود إزاء نفسه ، أو ظهوره المباشر وفى الحال : الباروزى (١) الوصول النهائى (٢) . فالوظيفة الوحيدة للذات ليست أن تضع خارج نفسها موضوعات ما بل هى أكثر من ذلك : أنها تستهدف اظهار الذات أمام نفسها ، وهو أساس ظهور الموضوعات التى تلقيها أمامها . هذا الاحساس البدائى هو الشرط الأساسى لكل إدراك حسى ولكل عاطفة ؛ هذه العاطفة مع الوجود ، التى كان الفيلسوف مالمبرانث يضعها فى مقابل المعرفة عن طريق الأفكار ، هى التى يطلق عليها هنرى اسم : التجاوب العاطفى (٣) .

وفكرة التجاوب العاطفى هذه هى نفسها فكرة « الاستقبال » . ولذا فإن نظرية هنرى عن الحياة النفسية الداخلية هى بعينها نظرية تقبل النفس للموضوع . أو بالأحرى فإن التلقائية نفسها قائمة فى هذا التقبل . أما المعرفة فإنها تتجه نحو شيء آخر : لأنها اتجاه قصدى (٤) ، أما التجاوب العاطفى فليس

Parousiae

(١)

(٢) من اليونانية Parousie الوصول وفى اللاهوت السبحى عودة السيد

المسيح بعد البحث وفى آخر الأزمان ليحضر الحساب الأخير ، محاسبة البشر على أعمالهم فى الدنيا .

affectivité

(٣)

(٤) "Intentionnel" نسبة إلى intention فيه - قصد - تفكير سابق على الفعل

قائما في الاتجاه نحو الشيء بقدر ما هو قائم في ادارة ظهره للغرض . وإن
امكننا وصف هذه النظرية بأنها نظرية المباطنة ، أو نظرية التقبل أو الاستقبال
فإننا نستطيع كذلك وصفها بأنها نظرية « فقر الموضوع » ؛ بمعنى أن الإنسان
لا يتلقى كل شئ وكل ثراء إلا من نفسه ، باعتبار أنه قادر على تقبل نفسه ،
والبنية الأصلية الأولى للتجاوب العاطفي هي المباطنة ، أو ، العاطفة الذاتية
الصادقة . وهكذا يكون شرط تجلي الجواهر هو علاقته بذاته وخدها ، بعيدا
عن كل سبب خارج عنه ، هذه العلاقة تعبر عن امكانية الجوهر في أن يتجاوب
مع نفسه ، وهي مطابقة تماما لقدرته على تقبل نفسه . والتجاوب العاطفي
ليس شعورا أو عاطفة جزئية ، بل هو شرط كل شئ ، أنه لا يشكل محتوى ما
لتجربة بعينها ، بل هو الإطار العام لكل تجربة ممكنة . وهو يتميز عن
الحساسية باعتبار أن هذه تمثل القدرة على الاحساس بشئ ما ، في حين أن
التجاوب العاطفي عبارة عن احساس الإنسان بنفسه ، وعاطفته بذاته . وهذا
التجاوب هو جوهر الـ « أنا » ، والأنانة (٥) . ومن هنا يكشف لنا هذا
التجاوب عن جوهر الوجود ، وما هذا الجوهر إلا تجليه أمام ذاته ، وهو أيضا
مباطنة لنفسه وثقيلة لذاته . واصل الجوهر هو عزلة ما يكون حاضرا أمام
نفسه . . والمطلق لا يكون بالضرورة هذا الأفق الذي يحرك المعرفة ، بل هو
الوجود البدائي المباطن للذات ، والذي يتطابق مع الحياة إذا كانت الحياة
هي هذا التجلي الذي يؤثر في نفسه بنفسه ، أو ، هذا الوصول النهائي .
« الباروزي » .

وهذا التجاوب العاطفي هو الكشف عن الوجود كما يظهر أمام نفسه في
سلبيته الأولية الأصلية إزاء ذاته ، وفي اندفاعه العاطفي . وهي — باعتبارها
المصدر النهائي للمعرفة وللعمل سواء بسواء — لا تستوعبها المعرفة ولا الفعل
فهى المطلق الحقيقي ، أو كذلك ، « الله فينا » . وهو ليس حرا ، وافتقاره
إلى الحرية هو أساس كل شئ . ، حتى الحرية ، تماما كما ذهبت ألى ذلك
الأديان التي تقول « بالعفو » و « القضاء والقدر » . ووجود الشعور ليس
في الواقع شيئا آخر غير استحالة تحرر الإنسان من ذاته ، واستحالة تجميع
ذاته . وهو على عكس المعرفة باعتبارها حصرية و « تخط للذات » ؛ فإن
التجاوب لا يعرف التراجع ، فالتراجع عنده مستحيل . لان العاطفة — كما
يقول هنري نفسه — هي الهبة التي لا يمكن أن ترفض ، وهي جوهر ما لا يمكن
أبعاده . . وعجز الإنسان حيال التجاوب العاطفي ليس شيئا آخر غير عجزه

(٥) ipséité كون الإنسان هو أنه هو لا أى أنا أخرى .

امام الله ، لا بمعنى ان الها خارجا عنا ويمثل فعلا مطلقا يوجهنا ويقودنا ، بل بمعنى ان الوجود هو الذى يكون سلبيا من الاصل حيال نفسه . وبهذا يعتبر الالم هو جوهر التجاوب العاطفى ؛ لان العاطفة فى الالم تشعر بذاتها فى سلبيتها المطلقة امام نفسها ، انها تجربة الانسان مع نفسه باعتبار انه قد استسلم امام ذاته ليصبح هو هو ، وكما لو كان يحمل ثقل وجوده على كتفيه . فالوجود يتجلى امام نفسه أصلا فيما يسميه هنرى « تأليم النفس بالنفس » (٦) لكن يلاحظ ان هذا التألم شيء غير الالم (العادى) ؛ لانه يتم فى ظهور الاحساس المشاعرى فجأة حتى فى تمتعها ، أى فى حيوورها ؛ فالكينونة معناها ظهور الذات للذات ، وبحضورها فى نوع من « الباروزى » الحضور الآخر ، او الوصول الآخر عند حساب الآخرة الذى يشوبه نوع من الدهشة المحببة . والحبور الفرعى فى أقصى درجاته يتولد من الالم فى أقصى درجاته ، لأن كلا من الحبور والالم متطابقا ؛ فالتألم فرح او حبور ، لانه يتحقق حين يتقدم الكائن لنفسه ، كما ان الحبور الفرعى يتألم ؛ لانه يتحقق فى تأليم النفس بالنفس . وهكذا تصبح الوحدة المشكلة بين التألم والحبور الفرعى هى وحدة الكائن نفسه .

هذه «الانانة» ، التى تكون فيها الـ «أنا» هى لا غيرها هى حضور الانسان امام ذاته . . وقد سبق للفيلسوف مين دى بيران ان نعتها بانها شعور بالمجهود او بالحركة . لا يقصد الحركة الخارجية ، بل الحركة الاولية الاصلية ، حركة ذاتية تكون بمثابة القوة ، وهذه القوة حين تجرى ممارستها هى قوتى أنا ، فهى «أنا» و «أنا» هذه هى ذاتيتى ، وهى ليست شيئا آخر غير جسدى : هذا بمعنى ان الحركة التى تحس بها مباشرة ودخلها ، إنما هى الفعل الاصلى للجسد الذاتى .

وتستمر فلسفة ميشيل هنرى على هذه الطريقة ؛ ففى مقابل ديكارت ، يدخل ديكارت الجسد فى دائرة الوجود الذى هو وجود الذاتية . ان جسدى هو «أنا» ، و «أنا» أو الجسد الذاتى ليست شيئا آخر غير الاحساس المباشر بالحركة ، الشعور الذى لا تصحبه أية معرفة للوسائل أو المعدات التى أحرك بها جسدى الموضوعى . والشئ الصحيح هو تجربة المقاومة ، ما يسميه بيران « المقاوم المستمر » وهذا العنصر المقاوم الذى يتعارض باستمرار مع جهدى الداخلى هو الحد الذى نجاهد دائما كحد نهائى ، وكذا نقطة ارتكاز العمل الذى نعمله . وهو يشكل أساس الواقع ، وتحديد الحقيقة ، على انها

(٦) *se-souffrir soi-même* كون الانسان يتألم بنفسه ومن نفسه وبحس رغبته ويؤلم نفسه نفسيا او روحيا او حتى فيسولوجيا .

الشيء الذى يقاوم ، تحديد مسبق . اذ أن الكيان الداتى للحركة هو الذى يضم التاكيد بأن حقيقة الدنيا فينا . وكل معرفة موضوعية - وكل علم ، يجد أساسه في تطابق المعرفة مع نفسها . وكيونة الموضوع هي ما يستطيع التوصل اليه بشرط حدوث حركة معينة . وحيث ان تلك الحركة عبارة عن خاصية للوجود الانطولوجى لجسدى ، فان كيونة العالم هي التى يستطيع التوصل اليها ؛ فالجسد يظهر كامكان ، او كاحتمال امكان المعرفة عامة . وهو امكانية حقيقية محسوسة ، ملموسة ، بأن العالم معطى لى انا . والكيان الاصلى للجسد الذاتى هو معرفة للعالم في عدم حضوره ، كما ان كيونة الذاتية المطلقة معناها الحضور خيال الأشياء داخل الوجود الاصلى امام الذات . وتخطى الذات في المعرفة تتكون على اساس مباطنة العاطفة ، وهذه « الأولانية » التى للتجاوب العاطفى ، وارتباطه بالمطلق ، هذا التطابق بين كيونة الذاتية وكيونة الجسد ، بين الاحساس بالكيان والحياة ، هذا التطابق هو الذى تتكون منه جدية الوجود . وذكرونا هذا بما قاله الشاعر رامبو من أمر مؤكد تماما ، الا وهو « ان الأجساد سوف تحاكم » ، وهذا القول هو المسيحية بعينها . ورغم أن هنرى يدور حول الاصل الهليني لمثل هذه الأفكار ، نجده لا يقيم أية معارضة بين الجسد والروح ، او بالاحرى نجده يؤكد التعارض بينهما على مستوى الوجود ومستوى القيمة ، وباعتبارهما شكلين للسلوك الاخلاقى . لكن على المستوى الانطولوجى نجده وقد فرض هو بنفسه هذا الجسد المطلق الذى يكون جزءا من ذاتية الـ « انا » ، تلك التى « سوف تحاكم » .

ان تقديمنا سريعا وجافا لمثل هذه الفلسفة لا يمكن ان يعطى للقارئ فكرة صحيحة عن اهمية وقيمة هذا النوع من التفكير ؛ فهناك فلاسفة يكتبون الكتب الكثيرة ، وهناك آخرون يقدمون اعمالا فلسفية ، وميشيل هنرى ، مثله مثل نابير وريكور هو أحد هؤلاء الذين قدموا لنا اعمالا اصلية . ذلك انه ، بتعميقه للأمور وتحليله للمشاعر ، يعرف كيف ينفذ الى اعماقنا نحن ، وباعتبارنا نحن كشفا عن الوجود - الأمر الذى لا يعنى أن من السهل ان تقبل هذه المعرفة المطلقة للذات بشفاافية تامة . ليست هناك ثنائية مؤكدة في النفس البشرية ؟ ان كلمة « التألم » لا بد وأن تضم في طياتها نوعا من الالغاز . صحيح ان من الطريف ان نثبت وجود وحدة متماسكة بين التألم الانسانى مؤلما في اغله ؟ او ليست في البشرية حالات من الفشل التى لا تضم من الجور شيئا ؟ او ليست هناك أخطاء وثغرات للحضور ، لحضور الذات أمام الذات ؟ صحيح ان المطلق مؤثر ومؤلم ، وان تأثيره وايلامه هذا راجعان الى جوهر المطلق .. لكن هل يكفى التجاوب العاطفى لدى الانسان لظهور هذا الجوهر ؟

المراجع

HENRY (Michael), Lejeune officier (roman) (Gallimard).

- L'essence de la manifestation (2 tomes) (Presses Universitaires de France).
- Philosophie et phenomenologie du corps (Presses Universitaires de France).

التجربة الميتافيزيقية

للفيلسوف : جان فال *

جان فال فيلسوف ، شاعر ، ومؤرخ للفلسفة ، يحتل مكانة كبيرة في الجامعة الفرنسية . . تتلمذ أولا على كل من أفلاطون وديكارت ، وظل يدين إليهما حتى النهاية ، ولو أنه قطع صلته تماما وبمحض ارادته بالتقليد الفلسفي المثالي ، ثم تحول الى الفلسفات « الكثرية » التي انتشرت في كل من إنجلترا وأمريكا ، فتركت فيه اثرا عميقا . كان عنوان كتابه الاول « نحو العيني » . . لقد كتب فال هذا الكتاب عام ١٩٣٢ ، ليدرس فيه على التوالي فلسفات كل من وليم جيمس ، وهوايتهد ومارسيل ، دراسة اوضحت تماما الاتجاه الذي يسير فيه تفكيره . كان هذا الاتجاه ينحصر أساسا في التنديد بأخطار التصورات . والسبب قديما نحو العيني فحسب . وكان فال في هذا محطلا اتصف تحليله بالنفاذ ، كما اتصف بالقدرة على التمييز بين مختلف تيارات الفلسفة المعاصرة . كان أحسن من نقل الى فكرة الوجود دون أن يكون وجوديا ودون أن يكون « هيجليا » ، كتب « شقاء الوعي الشعوري في فلسفة هيجل » يفسر فيه تفسيراً وجوديا فلسفة هيجل الاولى ، حين كان هيجل ما يزال في ريعان شبابه الفلسفي . وأوحى اليه هذا التفسير بالجزء الأكبر من أعماله الفلسفية التالية . ودون أن يكون مسيحيا ، نشر كتابه الضخم عن « دراسات كيركجاذية » ، يكشف فيه كشفا مذهلا عن حقيقة التجربة الدينية ، وبكثير من الذكاء و « الجاذبية » اللذين يدفعان القارئ الى أن يتساءل أحيانا : الى أي مدى يمكن أن تكون هذه الأفكار أفكاره هو (أي المؤلف) . . ذلك أن جهود فال دائما تتلخص في « العودة الى التجربة » ، الى تجربة تفتح الطريق أمام « الموضوع » ، وأمام الآخرين ، وأمام « نحن » لها وجود مثير وملء بالحياة .

ومن هنا يرى فال أن الشعراء وأهل الفن على نفس درجة الأهمية من الفلاسفة . . وما من عجب إذ نرى أن أساتذته المفضلين دائما هم الذين سميهم « الشعراء الفلاسفة » من أمثال رامبو ، وفان جوخ ، وريبله ،

Jean Wahl

وسيزان ، باعتبارهم جميعا « منابع فلسفية » . ولا غرو في هذا اذا نحن علمنا انه ينتمى هو الى هذا النوع ، وانه كتب ضمن ما كتب مجلداً من اشعار منحه عنوان « معرفة دون معرفة » ، تلخص فيه كل فلسفته . ولنلاحظ هنا انه ما من أحد قبله ولا شك قد جمع بين هذا التحدى للذكاء ، وتلك الدقة العقلية ليقدم لنا في آن واحد معنى الوجود الذى يفلت منا ، وليعرفنا بالرغم من كل شئ بهذا الذى لا يمكننا الا ان نقرب منه فقط او نستشعر وجوده . هنا تقع فلسفة فال عند نقطة لا يمكن تحديدها ، حيث يجتمع معا كل من التصوف والشك . . . تقصد نوعا معينا من التصوف ، ونوعا معينا من الشك . لهذا نشر هذا الفيلسوف عام ١٩٦٣ كتابا عنوانا : « بحث فى الميتافيزيقا » ، وهو بحث من نوع خاص ، بحث ينم عن اطلاع واسع واسلوب تأثرى خاص ، بوسعنا ان نستشف منه موقفا له امام النجاة . فهو يقول : « ان الفلسفة حقا » هى معرفة نفسك وانت فى العالم ، وهدف الفيلسوف هنا هو ان يدفع بنا الى هذا الاتصال الخاص مع الواقع . . اى مع الحقائق الكثيرة والمتنوعة ، تلك التى يتعامل وياها هو . .

كانت جهود فال دائما موجهة نحو الكشف عن كل ضمنى ، او عن كل ما يخفيه ، اى تفكير عميق أو عظيم . وهذا « للضمنى » لا يمكن ان يكون شيئا آخر غير « الحدس الاصلى » الذى قال عنه بيرجسون اننا نحاول طوال حياتنا ان نتحدث عنه لنحاول الاقتراب منه ، نظرا لاننا لا نستطيع اللحاق به فى حالته الاصلية . وجان فال يطلق على هذا الحدس اسم « التجربة الميتافيزيقية » ، وقد ظهر عام ١٩٦٥ الكتاب الذى يحمل هذا الاسم ، والذى يمثل اصدق ما كتبه واكثر ما قدمه من تفكير شخصى يوحى بأفكار كثيرة . ونستطيع ان نتابع فيه نفس نظره الثاقب ، وتأخذنا الدهشة عندما نشاهد فيه جميع المفكرين الكبار يتبادلون الحوار من اعلى قممهم . لكن فيما وراء - او بالأحرى - فيما قبل هذا ، نجد كل ما يجعل من فلسفة فال فلسفة لها قيمتها ، وهو يجعل الفلسفة فلسفة . واذا كان برونشفيج قد قال عن كتاب وليم جيمسسمى : « تنوع التجربة الدينية » ان اسمه يكفى لانكار ما جاء به لانه يصعب حقا ان تؤدي تجارب متنوعة ، لا يوجد بينها فقط لقاء الى ان تثبت شيئا ما ، فان هذا يعنى عند برونشفيج ان فرد كل أنواع التجارب الى النمط العلمى . لكن فال يقول بعكس ذلك حين يقرر انه لا توجد تجربة واحدة ، بل توجد تجارب ميتافيزيقية عديدة . ولا شك فى ان هناك أنواعا من التوالى أو التتابعات بين التجارب الميتافيزيقية ، كما حدث مثلا فى الفكر القديم ، ولنذكر على سبيل المثال ما فعله أفلاطون ، اذ انه ظل حتى وفاته يتابع

الحوار بين بارمينيدس وهيراقليطس ، ولنذكر أيضا ما حدث ابتداء من ديكارت وما تبع ديكارت من فلسفات كانط وهيغل وغيرهما ، فإنا نجد عند كل هؤلاء تجارب تتجاوب فيما بينها وتتابع . لكن هذه المتابعات لا تسمح بأن نتبنى فكرة هيغل القائلة بأن تاريخ الفلسفة نوع من النقاش الكبير بين الروح ونفسها .. وعند قال ، تعتبر فكرة وجود تاريخ عقلى لكل الميتافيزيقا فكرة خاطئة ومجردة ؛ لأن التجربة الميتافيزيقية ليست تجربة واحدة ، بل تجارب متعددة ..

هذه التجارب متباينة ، وهى تظهر بالتقريب وبصورة أولية بصفتها تجربة الوجود وتجربة العالم وتجربة المطلق .. ويقدم . قال أمثلة كثيرة لفلاسفة كبار أفادوا من هذه الصورة أو تلك من صور هذه التجارب . وهو هنا يجد الحلول ولكنها لا ترضيه ؛ لأن الوجود ربما لا يكون إلا تجريداً لغوياً ، وكما قال كانط ، نحن لا نستطيع أن نجتمع في إطار تجربة موحدة مجموع الكون ونحن لا نجرب المطلق . فهل يتساءل الإنسان عما إذا كان ما يضيء لنا الطريق بصورة أحسن هو أن تكون التجربة الميتافيزيقية ايجابية أو سلبية ؟ لا شك أن الفلاسفة بوجه عام قد آثروا النشاط الإيجابى ، لكن هناك آخرين لا يقولون عنهم ممن فضلوا السلبية والتلقى . وقال يميل الى هؤلاء السلبيين المتلقين

لتجارب غيرهم ، بل ويريد أن يكون واحداً منهم . وهناك عبارة قالها نوافليس وكتبها بالفرنسية ظلت تلح على جان قال وكان معجبا بها تماماً ، وهى : « أن تترك نفسك للأمور تجرى كما تجرى ، فان في هذا الفضيلة .. » ورغم ذلك نجد قال لا يستطيع انكار النشاط الإيجابى الذى تمارسه الروح ، وهذا التعارض من ترك الأمور تسير كما تسير بالنسبة لك وبين ضرورة ممارسة الروح لنشاطها .. هو ما يمثل فكرة قال المضيئة . فمعنى الوجود عنده هو أن تحيا بتوتر شديد التجريتين معا : تجربة المسافة وتجربة الحضور . وبدلاً من أن تتخطى المتعارضات في صورة تجميع لها ، فانك تستطيع أن تفعل ذلك في صورة تلازم بين المتعارضات والتجمع بينها وجهها لوجه . ومن هنا يكشف جان قال عن الأسرة الروحية التى ينتمى هو إليها ، فهو جدلى ، لا بالتجميع : بل جدلى بالتوتر . وباسكال ونيشيه من تلك الأسرة .. وكيركجارد كذلك :

وهو الذى شاء أن يؤكد قيمة التناقض ضد النسق عند هيغل ، وبرودون الذى وضع التوازي بين المتعارضات في مواجهة التأليف الماركسى .. هكذا يتكشف المعنى العميق للتجربة الميتافيزيقية تدريجاً ، ومن المؤكد أنها تختلف في محتواها ، ولكنها في ذاتها - وهذا ما يسمح باستخلاص حدودها المحددة - تجربة دون موضوع ، تجعلنا نعود الى الذات . وهى في الواقع شكل

من أشكال الوجود الخاص . فالإنسان الذى يمتلك تجربة ميتافيزيقية يمثل هو نفسه هذه التجربة ، والميتافيزيقية لا تغدئ نفسها بنفسها ، ولا تغدئ على نفسها ، بل تغدئ على تجارب خارجة عنها تكون إما فنية ، وإما علمية وإما دينية . . . وفيلسوف الميتافيزيقية هو ذلك الرجل الذى يجرب بنفسه تجارب الآخرين ويعيها فى درجة ثانية ويتساءل حولها ، وما هذه إلا الصفة العميقة للوجود الإنسانى ، إذ أن الإنسان هو الذى يضع نفسه موضع التساؤل . فالتساؤل هو بناء على ذلك الصفة المميزة للتجربة الميتافيزيقية ، وما أن يوجد وجود إنسانى ، حتى يكون هناك تساؤل . والتساؤل هنا يكون هو نفسه داخل السؤال .

لكن التساؤلات كثيرة ؛ لأن الفكر الكثرى عند جان فال يقول بمستويات متعددة للوجود ، وبالتالي ، بمستويات للتساؤل . وقال مفكر على أكثر مما قد يتصور البعض أحيانا ، فهو يتعرف مستوى متوسطا هو ما يمكن تسميته بمستوى تجربة الحقيقة . لذا نجده يستوحى المذهب التقليدى فى الحقيقة : الحقيقة على أنها تمثل ، والحقيقة القائمة فى القضايا المنطقية : ذلك الذى وجده عند كل من أفلاطون وأرسطو وديكارت . . يستوحيه ويتأثر به ضد القول الآخر الذى نجده عند هايدجر والذى ذهب فيه الى أن الحقيقة حضور . لكنه قال بأن علينا أن نجعل هذه الحقيقة واقعية . وهنا يبين بدقة وحرص شديدين كيف أن قاعدة الحقيقة ربما تكون نوعا من قدرة الروح ودقتها وتشددها أكثر من أن تكون تجريدا . . وهو اذ يفعل ذلك يبين أيضا

أنها - أى قاعدة الحقيقة - حكم . . بالمعنى الذى نستخدمه عندما نقول أن هذا الإنسان « إنسان كلمة » . . أو قاض يحكم . . فقد كان باسكال يقول أن الحقيقة بلا حب تعنى عدم وجود الله . وكان القديس أوغسطين يتشكك كثيرا فى فكرة الحقيقة باعتبارها فكرة مجردة . وكان يقول أن من أهم الأمور أن يجعل الإنسان من نفسه حقيقة ، أى أن يوجد ، ويخلق نفسه خلقا فى العلاقات الصحيحة مع العالم ومع الآخرين ومع الله ، اذ ماذا يمكن أن نسميه الكذب أن لم يكن رفض هذه العلاقات الحقيقية ؟ فالرجل الحقيقى هو معيار الحقيقة كما ذهب الى ذلك أرسطو فى آخر كتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » حين قال إن الإنسان الصادق هو المعيار الأخير للفضيلة .

لكن قال يهتم اهتماما خاصا بتلك الفكرة القائمة بأن من الممكن أن تكون هناك اتصالات بالعالم فى مجال « الوجود السابق على الحكم العقائى » ؛ مجال ما هو فوق الحكم . وفيما هو فوق ذلك ، حيث تتحقق هذه التجارب النامضة أو الصوفية التى تجعلنا نذهب الى ما وراء الحقيقة ، أو بالآخرى الى منطقة

ما فوق الحقيقة ؛ اذ انه توجد منطقة ما فوق الحقيقة ، ومنطقة ما تحت الحقيقة ، وهناك يوجد نوع من الصعود إلى قيمة ميتافيزيقية قريبة من التجربة الصوفية . ويوجد كذلك نوع من الهبوط بحثا عما هو تحت العيني الجسدى ودونه ، ذلك الذى يشكل هذا العمق اللئلى ، أو هذا الثقل الشديد الموجود فى الطبيعة أو تحتها . ونحن نعلم بما يكفى أن جان فال الشاعر يتصل بهذا وذلك . ألم يثبت الكيه أن التجربة السريالية تطابق وتقابل التجربة الميتافيزيقية ؟ فالذى يحدث فى الحالتين هو أن تتصل الميتافيزيقا بالشعر . « وهكذا يمكننا أن نتمثل الميتافيزيقا وكأنها هرم يتقابل مع الشعراء عند سفحه وعند قمته » . ذلك أن كل معرفة تفترض عدم وجود المعرفة . وكل من نوفاليس وفان جوخ « منابع فلسفية » حقا ، وهما مصدران من الجائز أن يتعارضا ، لكن يكمل كل منهما الآخر . الا يتقدم العلم غالبا عن طريق استخدام نظريات متعارضة فى الظاهر ؟ أن الميتافيزيقا عند فال علم تتشكل فيه المتماثلات والمتعارضات دون أى اتجاه لتجميعها فى نسق تأليفى ، لكن قد نحاول المزج بينهما . أن النظريات العلمية يكمل بعضها بعضا . ألا تصبح هذه الفكرة أيضا إحدى الأفكار الرئيسية فى عالم الفلسفة ؟

المراجع

WAHL (Jean), Traité de métaphysique (Payot).

— L'expérience métaphysique (Flammarion).

فلسفة التجربة

كما يراها : ألفونس دى ويلهنز*

لا تغذى الفلسفة على مادتها : إنها اشعاع أكثر من أن تكون ينبوعا .
ولقد حاولت أن أبين في الماضي بأى معنى يمكن أن تكون حوارا بين النظرية
والوجود الفعلى . وحيث تكون نظرية مغلقة تصبح مجموعة من مفهومات
فحسب ، وحيث تتوقف عن التراجع الى الخلف ، تجدها وقد أخذت تنافس
الوجود ، فتفقد نفسها بنفسها وتضيع في المتاهات . وما دام كل تفكير يأتى
في مرتبة ثالثة ، فإنها تفترض « معطى » يمارسها الفلاسفة بناء عليه . والمعطى
هنا معناه تحركات البشرية خلال تطورها ، ومعناه العمل الذى يقدمه الناس .
كان برونشفيج يقول أن التاريخ هو العمل الذى يجرى الفيلسوف فيه تجاربه
ومعنى هذا أن الفلسفة لا تخلق شيئا ؛ لأنها تفكير يبنى على تجربة غير
فلسفية . والتجربة كثرة تشمل الإيمان الدينى والمعرفة العلمية والأعمال
الفنية والقوانين والتشريعات وعمل الإنسان في الحضارة الخ . . والحضارة
فكرة تعمل في التاريخ ، تفكير يتجسد ويتحقق . وهذا التفكير هو الذى تطلق
عليه صفة التفكيرى المسبق . فالفلسفة إذا تفكير من الدرجة الثالثة ، تفكير
يحكم نفسه ، ويملك نفسه ، ويعكس نفسه على نفسه . لكنها - أى الفلسفة -
تهلك إذا لم تقدم لها التجربة مادة متجددة دائما ، وتفكير ما يفترض تلقائيتها،
وغير التفكيرى عبارة عن الغير بالنسبة الى التفكير ، والإنسان لا يعرف نفسه
بنفسه إذا لم يعرف كذلك « الآخر الغير » . وهكذا تكون المشكلة الأولى في
الفلسفة مشكلة علاقة العقل بالتجربة ، أو كذلك الفلسفة بالالفلسفة .

هذه هي فلسفة الفوننس دى ويلهنز في مؤلفه الواضح العميق : « الفلسفة
والتجارب الطبيعية » ، الذى قدمه مشفوعا باهداء لذكرى مورييس ميرلو
- بونتي والذى لا يعتبر في ذاته فلسفة لا تفترض مقدما أى شيء ، بل لا تفترض

مقدمة فلسفة .^١ ويعتبر دى ويلهلمز مؤرخا عظيما للفكر الحديث ، حيث يكرس احسن مؤلفاته لكل من هايدجر وبرلو بونتي ثم عن طريق ذلك ومن خلال ذلك يسير قدما في وصف فلسفته هو ، التى تستند قبل أى شئ آخر الى الظاهريات وتقبل تحليلاتها الرئيسية ، لكنها تنتهى الى ميتافيزيقا خاصة به . ولقد سبق للفيلسوف جاسبرز ان ميز بين «البدء والاصل» ، فالفلسفة قد ظهرت اول ما ظهرت فى اليونان القديمة منذ الفين وخمسائة عام . والبداءة تاريخية . لكن الاصل هو المنبع الذى ينبع منه ألوحى الميتافيزيقى ، وهذا المنبع الاصلى ثلاثى التكوين : الدهشة والشك والانتقال الى العكس صحيح ان الفلاسفة الآخرين ضروريون ، ولكن باعتبارهم وسطاء فحسب . فهم الذين يقودونا الى التجربة الواجب التفكير فيها ، والتى قد لا نكتشفها جيدا بدونهم . وعلى كل فعليلهم الا يخفوا عنا الحقيقة ، خصوصا الحقيقة القائمة ، الا وهى ان الميتافيزيقا العظمى لا تتولد من ميتافيزيقيات عظمى اخرى - كما قال هنرى جوهيه . بل انها تتولد من اكتشاف العالم . هكذا فان دى ويلهلمز يريد الرجوع الى التجارب الاساسية مبتدئا بالامثلة المفصلة امثال : هيجل ، وماركس ، والظاهريات . على ان الفلسفة عنده تفكير حول المعاش العى ، وهى تحول دائم ، لا يتوقف ، للتجربة المعاشية الحية ، الى تجربة تفكيرية . لكن حين نحول نحن التجربة ، نجدها تتحول وتخلق مشكلات جديدة . وهكذا يصبح اثبات عدم وجود دائرة مفرغة فى هذا ، ولا حتى نسبية ما ، بل توجد مسيرة ضرورية تحدد بالتمام نوع الحقيقة التى تستطيع الفلسفة تحديدها .. يصبح هذا الاثبات هو الهدف الاخير النهائى للبحث الذى يقدمه الفيلسوف دى ويلهلمز .

والمثل الذى يضربه دى ويلهلمز ، من حيث العلاقات بين هيجل وماركس ، مثل له مغزاه .. فالفلسفة الهيجلية هى - بمعنى معين - « فلسفة الفلسفة » لانها تدمج تفكيره عن فكره وعن عمله فى فكره وعمله - (تقصد عمله الفلسفى) وطبقا لهذه الفلسفة ، يؤدى تاريخ الانسانية الى التوفيق بين المتناهى واللامتناهى بفضل جدلية العقل التى تقضى على جميع المعارضات بين هذا وذاك : فالمعرفة المطلقة هى ما يكشف عن المعنى الاخير والنهائى للتجربة فى مجموعها . وهذا الكشف الذى قام به هيجل داخل التاريخ هو ايضا وفى نفس الوقت « فوق تاريخى » ، ما دام ينهى التاريخ ويعطيه معناه . لكن حين يستعيد ماركس لنفسه الهدف الذى حدده هيجل لنفسه يفجر فلسفته من الداخل ويثبت انها لا تعطينا فكرة كاملة عن التجربة . وهكذا تظل فكرة هيجل

عن « الدولة » عمياء لا تكشف عما يعنيه تقسيم المجتمع إلى طبقات . وبيندرة أكثر عمومية ، لا يمكن أن تهبط المعرفة الكلية معرفة الكل ، إلى مجرد معرفة خالصة ، بل لا بد من أن نسير قدما أكثر فأكثر في التجربة الإنسانية ، حتى نرى الحقيقة وقد ففزت من المواجهة بين الناس فيما بينهم ، والأشياء فيما بينها . على أن الأمر لدى ماركس لا يعنى شرح البناء العلوى ابتداء من بناء سفلى أساسى ، بل العكس عنده هو الصحيح ؛ وهو أن نفهم معنى العلاقات الإنسانية من داخل العلاقات الاقتصادية ، وبذلك لا تكون الماركسية الإثباتية للكيفية التى يوجد بها خطر مستمر فى التجرد من جديد والكيفية التى ينبغى أن نحول بها هذا الاغتراب أمام الجمود الى حرية وتحزرا .

إذا نقول ان الماركسية قد بدأت من أوليات الفلسفة الهيجلية لتشكل فكرها هى عن الفلسفة باعتبارها وحدة بين النظرية والعمل فى مستقبلية تاريخية لطبقة دعيت لتقضى على كل طبقة أخرى وتحل محلها الاعتراف العالمى للإنسان على يدى الإنسان . لكن تقدم التجربة نفسه عند ماركس يوضح تناقضاتها هى ؛ فالفكر المعاصر تحت زاويته الظاهرية كان عنصرا من عناصر الماركسية التى تولدت منه . . وحتى نقف عند نقطة واحدة ، نقول ان نوع التوازن ، او بالأحرى التجميع الذى أريد ايجاده بين النظرية والممارسة ، قد انتهى وتخطبناه ، أو على الأقل ، لم يكن كافيا . فقد وافق ماركس مع هيجل على أن الحقيقة كل ، ومقابل هذا أيضا يظل هذا الكل غير مكتمل . وبذا كان يتحتم عليه أن يحل رموز معنى التاريخ بأن يجمع بين الممارسة الإنسانية (البراكسيس) تحل محل المعرفة المطلقة . لكن لا يمكن فى نفس الوقت العدول عن المعرفة المطلقة ثم استخدامها ، فمن وجهة نظر « البراكسيس » لا يمكن لمعرفة سابقة أن تكون معرفة علمية ؛ لأنها « مخاطرة » ، وبذلك لا يمكن للتفكير بعد هذا وبناء على هذا ألا أن يكون متناهايا وغير مكتمل أو ناقصا .

من هنا يتضح معنى الفلسفة بصفتها حوارا وشرحا للحوار ، أو كذلك « تعايشا له مغزاه » يترابط به الناس فيما بينهم ومنع الطبيعة . وهذا الحوار هو حقيقتهم هم كبشر . والتجربة هى التى كانت موضع اهتمام هيجل وماركس . . لأن الذات عبارة عن حقيقة واقعة بين ثنايا العالم ، والعالم حقل مفتوح للسلوك البشرى ، ومعنى أن يسلك الإنسان سلوكا معيناً أنه يعبر عن معنى . ودى ويلهينز يبذل قصارى جهده ليستخلص هذا المعنى ، متبعاً النظرات الكبرى التى قال بها هوسيرل ومن جاءوا من بعده . أنه يريد « بالاتصال بالتجربة البشرية وتاريخها هذه المنطقية التى يعيشها الإنسان

قدما وبلا نهاية ويصفها من واقع وجوده في عقله المفكر وفي علاقاته مع الآخرين وفي وساطة نفسه هو ، وفي الأشياء وفي تحولاتها ، وفي مستقبلية الجماعة . والنشاط السياسي والتأمل أو الخلق الجمالي ، وأخيرا في الإيمان الديني « وهو اذ يختار النقاط الحساسة ، ان صح هذا التعبير — أو نقول النقاط المحورية للتجربة الماصرة ، يدرس علاقة « الأنا التفكيرية » بنفسها ، أو كذلك الذات بجسدها وبحواسها وبالحاسة ، بالأداة و « بالغير الآخر » وبالعالم وبالزمنية ، وبالكيان والكائن ، وفي كل هذا يعطى نموذجا للتأمل الظواهري في مختلف الموضوعات الفلسفية . وهكذا تستخلص عنده فكرة العقلية المنطقية التقدمية ، تلك التي لا تفتأ دائما أبدا أن تطالب بالجديد ، بحيث تظل دائما على صلة مباشرة بالتجربة وتتبع دائما من الوجود : ان الفلسفة قانون العقل المفكر يفكر في مجموع التجربة البشرية باعتبار هذا القانون يفكر في نفسه بنفسه .

ان معنى الوجود كما ورد هنا على يدى دى ويلهنز ، وهذا الاخلاص الشديد للتجربة ، ان هما الا امران يسمحان لنا في آن واحد بان نفهم وبان نحترم التقليد الفلسفي ، وأن نستخلص التحول الدائم لمعنى الفلسفة . انها بالنسبة للكلاسيكيين أساسا عبارة عن « منظر » ، بمعنى أنك ، لكي تعرف يتعين عليك أن تقف على مسافة ما ، وأن تتراجع بعض الشيء ، وأن تجعل من الشيء موضوع تمثيل . . موضوعا تمثيلا . ولقد سبق أن أوضح هايدجر العلاقة الجوهرية التي تربط فكرة المنظر بفكرة النظر المسبق والحساب المسبق والموضوعية . ومثل هذا الموقف يظل أساسيا ، بمعنى أن كل فلسفة للوجود تريد أن تتطابق والوجود تتوقف عن أن تكون فلسفة . لكن منذ أن جاء كل من هيجل وماركس نجدنا نصل نحو تجربة أكثر أساسية . . ونجد أن « المنظر » صورة متوالية ، تشعب عن المواجهة الأصلية ، اذ أن دراسة الجسد مثلا تصبح قابلة للتحويل بل وتحول . باعتبار أن من المستحيل أن يصبح الجسد منظري أنا ، على الأقل لأنى لا أستطيع اختيار افقى الذى اتبعه لأصل اليه . فجسدى أنا ليس « شيئا » ، بل هو وصول الى الأشياء ، وبه أوجد بصفتي موجودا في العالم ، لكن وجودى في العالم لا يعنى بالضرورة وجودى ومن حولى العالم فحسب . . وما هذه الا فكرة غامضة تعنى في وقت واحد أنى كائن يعطى ويعطى . . وبمعنى آخر فأنى أمثل واقعة وتجاوزا مستمرا ، والسلوك الإنسانى عبارة عن تجاوز لوجودى بعقل يوافقه وجودى ، ولعل في استطاعتنا أن نفسر هذا ببعض تعبيرات بسيطة سهلة فنقول ان الإنسان كائن متجاوز لذاته ومنتاه ، أى أنه « لقاء » ، وما هذا اللقاء الا الزمن بعينه ، أى انها لعبة التناهى التي لا يستطيع أحد أن يتخلص أو يهرب منها ،

يل وانها - هذه اللعبة الفنتائية - بمثابة تسلل الكائن الحي « الوجود ، في
اطار الرفض . وبتعبير أوضح ، نقول ان : كونك مقابله ، او كونك تعيش في
الزمن ، ان هو الا علامة - او ايضا تحديد او تعريف - لكائن يكون في نفس
الوقت قريبا تماما من الاشياء ، وبعيدا تماما عنها - وممارسة الفلسفة معناها
ان تعمق وتحلل بطريقة افضل دائما تلك هذه المسافة ، ذاك البعد البعيد ..
أي هذا الحضور ، الوجود ، وذلك الغياب ..

المراجع

LACROIX (Jean), Marxisme, existentialisme, personnalisme
(Presses Universitaires de France).

WAELEHENS (Alphonse de), La philosophie et les expériences
naturelles (La Haye, Nijhoff).

القسم الثالث

إبيستمولوجيا

انتروبولوجيا

سيكولوجيا

نظرية المعرفة - علم الإنسان - علم النفس

إبيستمولوجيا الهوية

(مبحث المعرفة بالتطابق والشخصية الخاصة)

عند : أندريه لالاند

كان فضل اندريه لالاند في جمعه بين المتعارضات ، حيث كان فيلسوفا حقيقيا واستاذا عظيما . لذا كان تأثيره عميقا ، لأنه شغل منصب أستاذ كرسي فلسفة العلوم في جامعة باريس ، ورئيسا عاما للجنة الأجريجاسيون خلال سنوات عدة ، فترك بصماته على عدة أجيال متعاقبة من الطلبة والدارسين الذين أصبحوا بدورهم أساتذة . كان أغلب طلبة الأجريجاسيون بين عامي ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ يتبعون برونشفيج أو هاملان إذا كانوا من مفكرى الميتافيزيقا ، وكانوا يتبعون لالاند إذا كانوا يبحثون عن المعارف الدقيقة والبحوث المنطقية . كان برونشفيج يحب أن يقول أن الفيلسوف هو الرجل الذي يمتلك فكره ، وهكذا لا يمكن أن نقول مثلاً أن فوييه (١) فيلسوف لأنه دافع عن فكرتين : فكرة « الفكرة » ، وفكرة « القوة » ، محاولا الجمع بينهما فيما أسماه « الفكرة القوة » ، وهو اتجاه تليقي غامض .

ومنذ كتب لالاند كتابه « قراءات في فلسفة العلوم » (١٨٩٣) الذي ظهرت له إحدى عشرة طبعة ، حتى ظهور معجمه الفلسفي بين عامي ١٩٠٠ - ١٩٢٦ مارين برسالتيه للدكتوراه التي عنوانها : « الفكرة الموجهة في الدوبان والمقابلة بينها وبين فكرة التطور في منهج العلوم الفيزيقية والاخلاقية » - (١٨٩٨) ، وقد أعيد نشره بعنوان : « الاوهام التطورية » (١٩٣١) ، ومارين أيضا بكتاب « نظريات الاستقرار والتجريب » (١٩٢٩) وكتاب « العقل والمعايير » (١٩٤٨) ، في كل هذا لم يتابع لالاند الا هدفا واحدا فقط هو : توحيد العقول ، اذ ان الفلاسفة - على عكس العلماء - يفضلون ابراز ما يفرق بينهم أكثر من

André Lalande

Fouillée

(١)

أبراز ما يؤلف بينهم ، في حين أنه يكفي تماما أن نقارنهم فيما بينهم حتى نكتشف لديهم رابطة فكرية واحدة . ولذا قضى لالاند حقبة كبيرة من حياته لتحقيق كل عمل مشترك : مثل معجمه الفلسفي الذي يعرفه العالم أجمع ، وحضور مؤتمرات الفلسفة ، أو حضور مؤتمرات تدعو الى نشر لفظة دولية اسمها « ايدو » .

ان مشكلة العلوم المسماة علوما معيارية مشكلة أسوأ وصفها ، أو أسوأ طرحها . حقا ليس هناك علوم معيارية (٢) اذا نحن فهمنا من هذا التعبير انها علوم ذات أسس خالية تماما من كل فكرة للقيمة ؛ اذا أننا لا نستطيع ان نستخلص من مقدمات في صيغة المصدر نتائج في صيغة الامر . لكن الخطأ يأتي من أننا نفترض ان العقل مشاهد فحسب ، حين أنه جوهر وأساس معياري وأن تعرف حقيقة ما تعرفنا عقليا معناه أنك تولي هذه الحقيقة قيمة . فالنطق والأخلاق وعلم الجمال كلها تفترض سلفا وجود نظام معياري ترمى جميعا الى تنظيمه لتعطيه صورة النظرية ، تماما كعلم الطبيعة - الفيزياء - حين يفترض وجود الطبيعة لينظمها . وإذا كان هناك من الناس من لا يقبل أي تأكيد لقولنا : « يحسن هذا » ، أو : « يجب ذلك » ، فإن طلب إقامة الدليل في المجال المعياري بالنسبة لهذا المجال أمر لا معنى له . فهو - هذا الانسان الذي يقول هذا - كرجل يسأل عن طريق يريد أن يسلكه ويضيف الى سؤاله عن الطريق أنه لا يعرف الى أين هو ذاهب ، بل وربما يضيف أنه لا يريد أن يذهب الى أي مكان . فالعقل ليس ثابتا جامدا ، بل هو يتحرك في نشاط ، وهو « ديناميكي » وظيفته أن يضع نفسه في طريق الحقيقة ، سواء كانت هذه الحقيقة « مشاهدة » أو قياسية معيارية . وعليه - هذا العقل أيضا - أن يدخل عليها مزيدا من التنظيم العقلي لجعلها مفهومة ، باستمرار . ولهذا فإن الفكرة الرئيسية التي يعمل العقل بحسبها في جميع المجالات والميادين هي أفضلية التشابه والتطابق على الفرية ، ان أردنا أن نستخدم تعبيرات أفلاطونية . . هكذا نرى ان لالاند يعارض نزعة التطور عند سبنسر بطريق مباشر ؛ لأنها تعبر عن تفريق تدريجي بالانتقال من « المتجانس » الى « غير المتجانس » ، كما يعارض الداروينيه ، خاصة عند تطبيقها في مجال الاجتماع ، لأنها تفضل في المجال الانساني الوقوف

(٢) لأن تعبير « علوم معيارية » يتضمن من ناحية الشكل تناقضا في الحدود . وذلك لان العلم يصف ما هو كائن ، والمعيار هو ما ينبغي ان يكون . والجمع بين هذا وذاك في تعبير واحد يبدو متناقضا ، ولهذا قال لالاند أنه لا توجد علوم معيارية بهذا المعنى فقط ، والعلم الذي يصف ما هو كائن يستعمل افعاله في صيغة المصدر ، سواء كان مضارعا أو ماضيا أو مستقبلا . اما صيغة ما ينبغي ان يكون فهي الامر . (المراجع) .

عند التنافس والصراع من أجل الحياة . ولطالما دافس لانلد عن فكرة « الامتحان » لأنها في نظره عادلة وإنسانية ضد فكرة « المسابقة » ؛ لأنها تقوم على المنافسة وتناسب علوم الحياة أكثر من ميادين الإنسان . وإذا كان لانلد قد ترأس لجان مسابقات الأجرىحياسيون وقد كان يهتم بأن يشيع فيها - كما كان يحلو لبرونشفيج أن يقول مرارا - روح الامتحان حتى اذا كانت غير موجودة فيها . على أية حال ، لا توجد معرفة عقلية دون افتراض تبادل بين الدوات ونشاط العقل اجتماعي بالضرورة ، هكذا كان يقول مالبرانش ، والعلم يبدأ حيثما نصل الى تكوين تصورات واحكام تعطى « محتوى مشتركاً » للعقول الفردية ، ونحن لا ندرك الحقيقة فيما تخلقه من اتفاق بين العقول ، لأنها تجمع عقلى .

يربط لانلد بين هذه الفكرة ، وفكرة « التمثل » في صورها الثلاث التي تمثل الأشياء لأشياء أخرى ، التمثل المتبادل للعقول فيما بينها ، وتمثلها الأشياء أو تمثل الأشياء لها . هذا التمثل ليس الا الجانب الإستمولوجى من قانون أعم ، وهو قانون « الدويان » ، أو بالأحرى قانون « التطور نحو التشابه » (٢) ، أى هذا الانتقال من « غير المتجانس » الى « المتجانس » ، ذلك الانتقال الذى يدرسه لانلد من وجهة نظر مثلثة آلية ، وفسيولوجية ، وسيكولوجية اجتماعية . فالذى يسيطر على العالم المادى أولاً هو السير نحو المساواة ، بمعنى أن أنشط الأشياء أو الكتل المادية تتنازل عن نشاطها ، أو عن طاقتها الجديدة لأشياء أخرى تكون أقل توزيعاً ، بدلا من أن تستمر في إضافة طاقات جديدة الى نفسها ؛ هذا فى العالم المادى . أما فى عالم الحياة ، فالأمر على خلاف ذلك ؛ لأن الفرد البيولوجى ، بجسده ، يستهدف تنمية هذا النصيب من الوجود الذى يكون قد تلقاه من الطبيعة ، يستهدف تنميته فى المكان والى تخليده فى الزمان . لكن الموت - باعتباره كما يقول القديس أوغسطين - يمثل الدويان الذى يأتى من الطبيعة ، يكون بذلك الوسيلة المثلى لإيجاد التطور نحو التشابه ، ذلك الذى يعيد التجانس الى حالته الأولى . أما الكائن الحى البشرى فهو أيضا - بصفة خاصة - كائن مفكر ، فالتفكير هو الاستمرار والبقاء فى الحياة ، ولعل من الخطأ أن نتحدث عن حياة الفكر لأننا « الإنسان الذى يفكر حيوان انحط شأنه » أمر صحيح بالحرف الواحد ؛ لأن بهذا نكون قد خلطنا بين الفكر والحياة ، ولعل ما قاله چان چاك روسو من أن الذى انحط أو أهدرت قيمته فى الإنسان هو حيوانيته . وكما يقول لانلد فإن « التفكير التاملى باعتباره مرتبطا بوظائف جسد عضوى هو أيضا مظهر من

مظاهر التطور نحو التشابه». ومن وجهة النظر السيكولوجية البسيطة يكون التفكير أصلا بحثا عن التجانس ؛ لأن قيامه فيه قضاء واسكات للخلافات البيولوجية . أما من وجهة النظر الأخلاقية ، فالمسألة الرئيسية بالنسبة الى الإنسان أن يحقق في نفسه وبالنسبة الى الآخرين الشعور بأنه « شخص » ؛ الأمر الذى يعنى ذوبان ما به من فردية . والشخص فى الواقع لا يمكن تحديده وتعريفه الا بوجود وعى بالعام ، فان تكون شخصا لايعنى أن تنعزل واسلحتك فى يدك داخل عزلة عجيبة لاتسمح بالاتصال بالغير ، ولاتسمع بفهمك ، ولا تسمح لك بفهم الغير ، بل يعنى أن تشارك بما فىك من حياة فى التراث الإنسانى المشترك دون أن تتوقع فيما يميزك أنت بصفائك الفردية . وأخيرا ، فرغم المقاومة التى تنادى بها القوميات ، فان التقدم الاجتماعى يتجه نحو التشابه ؛ لأن مهمة الإنسان أن يؤكد تقدم التشابه على الفرية .

هذا التأليف الفكرى العام ، اذ يرمى الى اثبات أن العقل جماعى مشاركى ، بأنه هو « القدرة على إعادة الأشياء الى الوحدة » كما يقول لالاند ، يستند الى تحاليل كثيرة تدعمه وتكسبه تحديدا . فالمعقول المنطقى ليس معطى بأكمله ، ولا معدا « جاهزا » بأكمله ، والباعث على هذا الفكر الواقعى ، الثنائى هو فكرة التناقض ؛ لأن التناقض عند لالاند يمثل العدو الذى وضعه امامه لينتصر عليه . عندما حاول مايرسون - مستخدما ثقافته العلمية الهائلة - أن يثبت أن نجاح العلم يتم عن طريق افتراض لا معقول يعاود ظهوره دائما امام العقل ، وأن المسيرة نحو الهوية التى تميزه لا تستطيع أن تنتصر انتصارا كليا لأنها قد تودى الى انكار العالم . شعر لالاند بسعادة كبرى وحيا فيه عالما وكيميائيا عظيما أضفى على آرائه تحقيقا تجريبيا هائلا ، ذلك لأن الاتجاه فى رد كل شىء باستمرار الى التشابه يخلف دائما باقيا ينتمى الى عالم الحساسية اللامعقولة ، وهذا ما تثبته السببية ، لأن فكرة السبب فى ذاتها يحركها من الداخل اتجاه نحو تنقية الطريق من الشوائب التى تعرقل تحقق السبب وتجذبته نحو هوية متزايدة بين السبب والمسبب . لكن ، ولأن السببية دون شك مرتبطة بالزمان ، وهو منبع التباين ، يظل السبب رغم كل شىء غير مسيطر تماما . ومع ذلك ، فانه ينشأ فى داخل حركة الزمان نفسها ، ارتفاع يسمح باخضاعه الى المعقولة : معقولة الدينومة ، ويتمثل هذا الإيقاع فى تكرار ما نستطيع أن نقف عنده من أوجه للتشابه الكيفى . والفن نفسه أداة تجميع وتمثل . وهكذا فان فكرة الهوية هى التى تسيطر تماما على ميدان بقاء المادة وميدان المماثلة بين اجزائها .

ان كل عملية للشرح هى عملية لايجاد الهوية ، وهنا تصبح فكرة مايرسون

هي بعينها فكرة لالاند في صيغتهما . غير أن هذه الهوية لن تكون كاملة أبداً ،
 وهي تسير في ببطء وتدرج ؛ لأنه إذا لم تكن هناك كثرة نردها الى الوحدة ، وإذا
 لم تكن هناك غيرية نردها الى التشابه ، فإن الهوية لن تكون لها معنى . والسمى
 وراء الهوية هو وظيفة العقل نفسه : لكن علينا أن نتذكر أن العقل يصطدم
 دائماً بالتنوع وبالكثير الذي يكون غير قابل جزئياً للرد الى الوحدة . وعند
 لالاند - كما هو الشأن عند الكثيرين من معاصريه من برونشفيج الى لوروا -
 توجد تحولات كثيرة . لكنها عنده تخضع لقانون يجذبها نحو التشابه ، لأن
 التحولات لها حدود تقف عندها . ولقد كان يقول : انت واهم اذا اعتقدت
 أنك تستطيع حبس نفسك في الفكرة ، حتى بحجة دراسة هذه الفكرة . والشيء
 المنطقي المعقول في العقل هو الجهود الرامية لتحقيق الهوية ، لكن هذا لا ينشل
 الا العقل كما ينبغي أن يكون . اما في الواقع ، فان مسيرة المعرفة تصطدم دائماً
 بمادة تشيها بدرجة تزيد او تقل عن السير في طريقها الطبيعي . هذا لدرجة أن
 العقل في عصر معين يتكون من صورة ومن مادة ، من عنصر ضروري وعنصر
 ممكن حادث . لكن من شأن التقدم أنه سوف يعدل ، وسوف يقلب المبادئ
 المكونة مؤقتاً رأساً على عقب ، لكن بقصد الوصول الى أكبر تشكيل وأحسن
 صورة للعقل . هذا هو التمييز الشهير عنده بين العقل المكون والعقل المادي
 يتكون . . انه يقول : « ان العقل المكون نشط ، لكنك لا تستطيع الإمساك به في
 حالته الخالصة ، كما لا تستطيع الإمساك بضوء بلا ظل . اما العقل الذي
 يتكون فانه يمكن التعبير عنه ، ويمكن أن يعبر عن نفسه بصيغ لفظية ؛ لانه
 تجسد في المادة . ولكن هذا يحدث على حساب عقلانيته » . من هنا بالذات
 عارض لالاند فلسفة مايرسون في نقطة أساسية . . فمايرسون يرى أن التطور
 هو تطور اللامعقول ذاته . فالمبدأ الثاني من مبادئ الديناميكا الحرارية - وهو
 المبدأ الذي ينسب الى « كارنو كلوزيوس » - هو مبدأ التدهور النوعي للطاقة
 وهو يقرر أن التغير بالنسبة الى طبيعة شيء معزول لا يمكن أعادته . وهو عند
 مايرسون أحسن مثال لوجود اللامعقول في ميدان العلم . لكن لالاند يرد على
 هذا معارضا بقوله أن التطور لا يتعارض مع العقل الا اذا كان يجري في اتجاه
 غير اتجاه العقل ، وهو نفسه اتجاه يسمح بالتغير والتطور . ومبدأ كارنو
 لا يحوى أى شيء لا معقول ؛ إذ أن عدم التجانس الذي يقرره يقل باستمرار
 حتى يصل الى الصفر . ونحن نتساءل : لماذا يكون اللامعقول المستمر في
 عصيانه للعقل أكثر من عصيان عدم التجانس على هذا النحو ؟ . لكن هذه
 المعارضة الشديدة لم تكن لتمنع لالاند من قبول فلسفة مايرسون .

كتب مايرسون يقول اننا دائما وفي كل مكان نعيش تحت سيطرة الفكرة ، بل ونستطيع أن نقول اننا نعاني من فكرة ضرورة وضع العقل في الأشياء . هذا امر لا شك فيه ، لكن العقل يظهر اليوم أكثر تعقيدا مما رآه لاند ومايرسون . خاصة وأنه يلوح أن من العسير الخلط بين الشرح والهوية . . . ولعل الفيلسوف رينوفييه لم يكن مخطئا حين ندد بما أسماه الجشون الميتافيزيقي للوحدة . . . وما كان لا ينتز - وهو من أشد المفرمين بالوحدة - إلا هذا الرجل الذي قال إن المعرفة ليست اذابة للكثرة ، بل هي تعبير عن كثرية الواحد . . . ويتضمن هذا أن الكثير يظل قائما ومحتفظا بقيمته . أن شخصية أصيلة لا يمكن أن تفكر في القضاء على الفرد ، بل هي تفكر في ضرورة اقناعه بادراج تفكيره في مجموع عام . على أن الفردية والجماعية تظلان في حالة من التوتر المتبادل والضروري ، وكلتاهما معا هما مقولتان تستلزم احدهما الأخرى ، وكلتاهما ضروري للشخص . ولقد اثبت باشلار بما يكفى على أية حال ، اليوم ، أن العلم لا يتصف برد الكثرة إلى الوحدة فقط ، لأنه لا يرمى إلى الابتعاد عن هذا المكون . على أنه - مع ذلك - مها لاشك فيه أن فلسفة لاند ، ضد كل الفلسفات « الحيدية » ، تظل بمثابة حارس لجنونها ، وتظل بهذا مفيدة من حيث سعيها نحو الوحدة ، لأن علينا أن نعود دائما دون ملل إلى تكرار نداء الوحدة ، حتى نستطيع التنديد بالثقافات المزيفة التي تريد أن تقف فقط عند التمايز ، والاختلاف والفردانية .

المراجع

- LALANDE (Andre), Les illusions évolutionnistes (Réédition de La dissolution, Presses Universitaires de France).
- Précis raisonné de morale pratique (Presses Universitaires de France).
 - Les théories de l'induction et de l'experimentation (Boivin).
 - La raison et les normes (Hachette).
 - Vocabulaire technique et critique de la philosophie, en collaboration (Presses Universitaires de France).

العقلانية التطبيقية

عند : جاستون باشلار*

العمل الفلسفى الذى قدمه جاستون باشلار ذو شقين : أحدهما علمى ، والآخر شاعرى . ولطالما الح هو على ضرورة عدم المزج بين المجالين . ومع ذلك فقد يصبح من الجائز - دون أن نخل بتفكيره - أن نبحث عن توحيد للطرفين ، لا يكون من شأنه أن يعرض تنوع فكره لخطر ما . ولعل الأفضل - حتى نستطيع أن أجد طرف هذه الوحدة - أن أبدا بحديث عن مؤلف لباشلار طالما ظل مهملًا ، وهو الذى كرسه عام ١٩٣٢ عن المعجزة عند جاستون روبنيل بعنوان « حدس اللحظة » (١) : أن الشيء الذى أفرى باشلار بتلك المعجزة - وهو ما كان مصدر وحى كتابه « ديالكتيك الديومة » (٢) في مقابل ما أسماه بسيكلوجية اللاء عند برجسون - هو تلك الفكرة التى تقول بأن اللحظة هى التى تمثل حقيقة الزمان . فبرجسون لم يهدم فكرة « الجوهر » لكنه نقلها في مجال آخر أنه يقول بأن الضرورة هى التى تمثل الوجود الحقيقى ، وتمثل الجوهر الحق . وعلى كل حال ، فإن الديومة الانسانية استمرار ، لأننا نمثل في كل لحظة تركيزا للتاريخ الذى عشناه ، إذ لا وجود للنسيان المطلق ، ولا لانقطاع الحياة : فالحاضر ملء بالماضى و « منتفخ » بالمستقبل . وإذا لم تكن قادرين دائما على استعادة ذكرياتنا ، فإننا قادرون على الأقل على الاحتفاظ بها . وهنا يرى باشلار أن « اللحظة » شىء آخر تماما ، وأنها مأساوية ، حيث أنها لا تبعث إلا ريشما تموت ، ولقد عرف ديكرت هذا تمام المعرفة ، ولذا لجأ الى الله وإلى فكرة الخلق المستمر ليربط بين الانفصال القائم بين لحظات الزمن ، لكن في نظر من يهتم بعلم النفس البشرى ، يصبح الزمن هو ما لا يستطيع نقل كيانه ، أو كائنه من لحظة لأخرى ليجعل منها « ديومة » . واللحظة هى أصلا « العزلة » ، وعزلة

Gaston Bachelard

L'intuition de l'instant

(١)

La dialectique de la durée

(٢)

بعزلنا ، لا عن الآخرين ، بل كذلك عن انفسنا ، لانها تقطع صلتنا بأعلى ماهو
في ماضينا ، فالحظة لحظة انعزالية ، عازلة ، اذ انها في آن واحد « مانحة » ،
و « ناهية » ، وما الزمان الا وعى ، بالعزلة ..

هكذا تفسر نقطة البدء ، التى طالما أنكرت : من الضرورى أن تكون لدينا
الشجاعة . شجاعة النضال ضد العزلة ، والاتصال بالناس وبالأشياء . ولكى
نفعل ذلك ، لدينا وسيلتان : الأولى العلم والتقنية الفنية ، وهما اللذان
يحاولان القضاء على العزلة وايجاد استمرارية ، اجتماعية ، او ، مجتمع .
والثانية الشعور والخيال ، وهما اللذان يخلصاننا من عبودية التاريخ والذاكرة
لكى يكشف لنا عن الناس والأشياء . والانسان عقل ومخيلة في آن واحد .
بذلك تكون عند باشلار فلسفتان : فلسفة العقل وفلسفة الخيال . ووعى
الفيلسوف يجعل منه عالما مع العلماء ، وشاعرا مع الشعراء ، وهو اذ يضم
هذين الطرفين تجده يناضل في قرارة نفسه ضد « الخلط » ، بمعنى انه
لا يتخيل التفكير العقلى ولا يعقل التفكير الخيالى . وباشلار هنا يشبه
تماما جميع كبار المفكرين منذ عصور مضت . انه يشبه : مونتني ، ورايبه ،
وفينلون ، وروسو ، وشوبنهاور ، ونيتشه . يشبههم في كونه « مريبا » ،
ولذا جاءت اعماله الفلسفية « تربية مزدوجة » : تربية للعقل وللخيال معا
وعلى اساس عدم الخلط فيها بين الطرفين ، لان الانسان ، اما ان يكون
« نهاريا » ، اى رجل علم ، واما ان يكون « ليليا » ، اى رجل شعر ، ولو انه
هو - هذا الانسان - بعينه . بل وربما امكن القول ، بل وجب القول ان
هذين « النومين » من التربية ، نوع واحد بتعبيرين مختلفين لنفس الروح .

وفي الشق العلمى من فلسفة باشلار لابد ان نذكر اول ما نذكر ان العلم
عنده فعل ، وليس تصورا . وهو فعل يستبعد ، ويطرد فكرة « المنظر »
الذى يدعونا الى مجرد تأمله فقط . ولنذكر هنا أن جابريل مارسيل سبق
وقال : ان هذه الفكرة اشد الافكار معاداة للميتافيزيقا ، ونحن نجدها عند
باشلار اشد الافكار معاداة للعلم وأخطرها ، باعتبار أن التوصل الى الحقيقة
لا يتم عن طريق التأمل . انه يتم عن طريق البناء والخلق والابداع ، ان العقل
يكشف ، بل ويصنع الحقيقة عن طريق التعديلات المستمرة ، والنقد
المستمر ، والجدل الدائم .. بالاختصار ، عن طريق « العدوانية » يكشف
العقل الحقيقة ويصنعها . هكذا كانت « الذرية » الحديثة نتيجة مجموع
النقد الذى وجه ضدها ، لا استمرارا تحسينيا طرا على نظريات ذرية قديمة .
فاذا كان ديكارت قد رأى في المعرفة « منظرا » للتأمل ولو بطريقة جزئية ،
فان العلم الحديث يرى انها « عملية » . من هنا يتلاشى كل حدس بالموضوع .

ان العلم يخلق موضوعاته عن طريق هدم موضوعات الادراك الحسى الشائع .
والعلم فعال ، ذو فعالية لانه عمل وفعل . ولا بد من المرور بالتقنية العلمية
حتى تؤثر في العالم . ولذا كانت التقنية الفنية النابعة من العلوم مختلفة
عن جميع انواع « الروتين » الرتيبة التى سبقتها . فمثلا كانت المبادئ الفنية
الخاصة بالاضاءة الى مطلع القرن العشرين مبنية على نفس المبدأ ، تقصد
اشعال مادة ما . وعندما جاء القرن العشرون كان المصباح « اللبنة » الكهربائية
بمثابة ثورة ، بمعنى انه لكى تضيء غرفة ، عليك أن تمنع الاشعال ، لان
المصباح « اللبنة » الكهربائية لا تحوى الا غازا ميتا . لكن لكى تصبح هذه
الطريقة الفنية الجديدة ممكنة ، كان من الضروري للمخترع ان يعرف ظاهرة
الاحتراق معرفة علمية . بذلك يكون التقدم العلمى مبنيا على أساس قطع
الصلة بالماضى ، والروح العلمية الحديثة تتعارض مع الروح العلمية القديمة
كما تتعارض هذه مع الراى الشائع ، بمعنى انه توجد ثورات ، لا تطورات ،
وأن « الطبيعة » و « الثقافة » يسيران في غير استمرارية ، ذلك ان العلم ،
كالانسان نفسه ، ليس خلقا للحاجة ، بل هو خلق للرغبة . والنزعتان
الطبيعية والواقعية مرفوضتان ، الامر الذى لا يعنى ان فلسفة باشلار هذه
« مثالية » ، فهو لا يدعو الى عقلانية سلطانية ، بل الى عقلانية مناضلة ،
عقلانية تهتم بالتفاصيل ، وبالخلق في كل خطوة جزئية . والمقال في المنهج
عندها لابد ان يكون مقالا للمناسبات .

بذلك تكون فلسفة باشلار معارضة لكل من فكر مايرسون وديكارت ،
اذ انها توضح ان العلوم تعمل على تنويع الواحد يقدر ما تعمل على توحيد
المتنوع . وهى دائما ايدا منتجة للجديد ، ولا ترد الواقع الى اشكاله
البسيطة ، وان حدث لها ان عملت على تبسيط الواقع ، فإنها في نفس الوقت
تعمل على تمقيد العقل خاصة ، لانه يتعين على العقل أن يقتحم المادة التى
يريد أن يعرفها ، وأن يتفاهم معها ، وأن يكيف نفسه بها . ويكيفها به قدما
وهو يسير في عمله .

وكل تعريف يكون وظيفيا ، لان التجربة جزء لا يتجزأ من تعريف الوجود ،
وموضوعات التفكير المنطقية تؤثر عمقا في الشعور بالتفكير نفسه ، وكل
فكرة محددة تحديدا دقيقا هى فكرة محددة ، تم تحديدها ، عمل العلم على
تحديدها ، والتدخل فيها ، لان العلم بطبيعته تحديدى ، ولذا كان لزاما ان
يعمل ويجرى في اطار مشترك هو اطار البحوث والنقد . وهنا يحل باشلار :
« نحن نفكر » ، « نحن التفكيرية » محل « أنا أفكر » او الانا التفكيرية ،
بمعنى ان انسانا يكون وحده ، او يعمل وحده لا يكون معه الا رفيق سوء ،
لكن التعلم يجرى دائما ويسير دائما في طريقه ، ويستلزم استاذنا وتلميذا ،

ولو ان الأستاذ لابد وان يكون تلميذا مستديما . ولقد أنهى باشلار عام ١٩٣٨ كتابه الشهير : « تكوين الروح العلمية » بهذه السطور المنطوية على نبوة أصبحت أساس ما يطلق عليه اليوم « التربية المستمرة » . قال في تلك السطور : الثقافة اذا حصرت في فترة مدرسية معينة ليست ثقافة علمية ، ولا علم الا بالمدرسة الدائمة وفيها .. وهذه المدرسة هي تلك التي يتعين على العلم ان ينشئها . وما ان يحدث هذا حتى تنقلب المصالح الاجتماعية ، واما على عقب ، لان المجتمع حينذاك سينظر اليه وفقا لما عليه المدرسة ، بدلا من ان تكون المدرسة وفقا لما عليه المجتمع . اما الشعر ، فله طريقة اخرى للتغلب على اللحظة ، وربما كان قادرا على ان يذهب الى ابعد مما ذهب اليه العلم ، أولا ، لأنه يتقبل ما يتضمنه من روح مأساوية .. فالحظة تضم نوعا من الاحتضار . لكن في هذا الاحتضار نشوة وانتشاء . وباشلار يقف هنا الى جانب الزمن الراسي ، زمن الكشف الشعري ، ويعارض الزمن الأفقي الذي يسرى في رتبة . فالشعر لا يقول للحظة : « قفى .. انتظري .. انك جميلة » ، بل هو ينتشى وينشي قارئه حين ينقضى هو ، وبهذا فقط يكون شعرا وشعرا جديدا . لاحظ ان النقد الادبي الحديث كله يخرج - بصفته نقدا ابداعيا - من هذا التحليل .. فالصورة الشعرية لا تأتي من للدفع او من دفعة .. (أفقية) بل هي تتولد من العدم كخلق العالم .. والاستعارات ، كما حدد وظيفتها بيرجسون تستهدف نقل فكرة سابقة ، فكرة تم تكونها فعلا . اما الصورة الحسية - على العكس من ذلك - فهي خالقة للافكار . يلاحظ ان باشلار قد اخذ على عاتقه في هذه المؤلفات الأخيرة - بعد ان ترك كل تفسير سيكولوجي او تحليلي لنفسى - الامساك بنقطة بدء انطلاق الصورة في وعى الفرد . فالوعى الخالق للصور علة لا مغلول ، وهو المصدر دائما . وباشلار هنا يختلف عن سارتر . فعلى الرغم من ان سارتر رفض النزعة الموضوعية التي ترى في الصورة الحسية مجرد لوحة مصفرة للموضوع الأصلي ، الا انه مع ذلك ذهب الى ان الصورة توحى بوجود شيء ما ، او موضوع ما . لكنه يكون غائبا . اما عند باشلار فنرى العكس .. نرى ان الخيال « طاقى » ، نابع من طاقة سابقة على الذاكرة « ان التحليل النفسى يبحث عن الحقيقة الواقعية تحت الصورة ، وينسى البحث العكسى .. بحث ايجابية الصورة من خلال الحقيقة الواقعية » . بذلك لا تعمل الصورة على استعادة انماط رئيسية قديمة في اللاشعور ، على نحو ما فعل يونج . وهكذا نرى ان باشلار يأتي لنا بانتولوجية للصورة بدلا من تحليلها السيكولوجي وتحليلها النفسى . فالصورة الحقيقية ابداعية ، انها ضرب من الحركة بلا مادة تنفوس في تجربة مادية اولية . والعناصر الأولية : الماء والهواء والتراب والنار

.. بل وايضا الاستدارة والفراغ (المكان الفارغ) والغطاء .. الخ .. كل هذا يلعب دورا هاما جدا في الحياة الداخلية للانسان ، وبالتالي في تعبيرة الشعري ان الصورة - وان كانت تستحق ان توصف بصفة المادية لانها تكشف عن قوى حية في الطبيعة - لا تمثل شيئا . فالخيال ، وان كان يحرقنا من كل ما هو اجتماعي ، او دنيوي او سطحي ، يفرقنا من جديد في اعماق الاشياء . هنا يعود باشلار ، على مستوى آخر ، في مجال آخر ، الى كل من ديكارت وكانط ويرى ان الخيال هو العقل حين يستدير نحو الجسد ويختلط العالم . هنا يأخذ التعارض بين الجلم السيكلوجي الذي لا يعبر الا عن وجودنا السطحي والجلم الانطولوجي الذي ينفرس في العالم ويتخطاه دائما كل دلالاته . « فعندما يتكلم الحالم ، نسأل : من الذي يتكلم ، هو أم العالم ؟ » : فمن ناحية نرى هنا دنيا المفهومات ، مجتمع العلماء ، و « دولية » العلم . ومن ناحية اخرى نرى عزلة الفنان الذي يعيش مرة اخرى في احلامه ، يعيش مأساة العالم . لكن الفنان هو الذي يعتبر بذلك مبدعا اعظم .. فالخيال هو الذي يبدأ ، أما العقل فيعاود البدء .. على نحو ما ذكرنا ذلك عند الحديث عن « ريكور » .

على انه ، رغم كل شيء ، ومهما تكن الفروق بين العقل والخيال ، او بين العلم والشعر : فكلاهما يسمح بالوصول الى عالم الروح ، الى حقيقة عليا يجوز ان تظهر كما لو كانت غير حقيقية او غير واقعية لانها ترفض عالم الادراك الحسي ، ولكنها حقا وعمقا فوق واقعية . فالعالم الصحيح عند باشلار عالم فوق واقعي ، والانسان - هكذا يقول ببراعة - هو ذلك الكائن الذي يمتلك القدرة على « ايقاظ المنابع » ، وهو تلك القوة التي لا تنضب ، والتي تكون أصلا مصدر الناحية الجدلية للعقلية العلمية ، ومصدرا لمعارضة العلم للواقعية التجريبية ، ولرفضه لدنيا الوقائع ، وفي الوقت نفسه هو الاصل في الجانب الخلاق في المخيلة الشاعرية ، فعندما يبدأ الطفل تفكيره تجده يخلق عالما .. وباشلار هنا يضع « وظيفة اللا واقع » في مواجهة « وظيفة الواقع » لدى رجال علم النفس . وليس الأمر هنا امر « هروب » . فما يسمى فوق الواقع ان هو الا الواقع نفسه حين تفهمه بكل اعماقه .. ووظيفة اللا واقع هو « تنشيط العقل » . ولنذكر ان هوسيرل كان يعرف فلسفته الظاهرية بانها الرجوع الى الاشياء ذاتها . وبهذا المعنى ، يصبح باشلار اعظم فيلسوف ظاهري .. فالفلسفة حقا لاتولد من ماضيها ولا تتولد من فلسفة اخرى ، بل انها تتولد من نظرة جديدة الى العالم ، ومن طريقة جديدة للتوصل الى الاشياء فلقد كان باشلار يحب ان يقول : « ان العالم يتحدثني ويشيرني » . ولعل آخر مؤلفات باشلار توضح لنا ان الانسان يظهر دائما وهو يبدع ويخلق ،

يظهر باعتباره شعبا « وموقظا لعوالم ، سواء الكائنات عوالم العلوم أم عوالم الفنون .. وهو الكائن الذى يواجه جميع التحديات ، خاصة تحدى «اللحظة» بالابداع وبالاختراع .. الكائن الذى يناضل ضد نوم العالم وضد غفلته .. ولقد كتب باشلار فى مقدمة كتاب : « أنا وأنت » للفيلسوف مارتين بوبر ، يقول : نحن نعيش فى عالم نائم علينا ان نوقظه ، بواسطة حوارنا مع الاشخاص الآخرين ، وبواسطة « مقابلة » تكون حسب قوله « تجميما للحدث الواحد وللأزلية معا » . وما يقاظ العالم الا شجاعة الوجود ، الشجاعة بان نوجد ، وهذه الشجاعة هي ذاتها الشجاعة ، على العمل ، وعلى البحث ، وعلى الاختراع والابداع والخلق .

المهم فى فلسفة باشلار اذا ان تظل دائما ذا شهية ، وليس من عجب ان يصف هذا الفيلسوف نفسه فى كتابه « شاعرية الاحلام » .. عندما يحدد دعاء وحيدا يتوجه به الى الله فيقول : اللهم امنحنى فى يومى هذا قوت يومى .. لهذا - وربما كان الامر كذلك - لم يفهم الكثيرون باشلار وفلسفته .. وما زال كثيرون يردون فلسفته الى احد جوانبها فقط .. اما هو ، فانه فى الحقيقة فيلسوف خيال اكثر من ان يكون فيلسوفا عقليا وعالمه السامى الذى عاش فيه هو عالم الروح الابداعية الذى يتخطى كل حقيقة معطاه للوصول الى فوق الواقعى ولايقاظه .

المراجع

BACHELARD (Gaston), L'intuition de l'instant (Stock).

— La dialectique de la durée (Presses Universitaires de France).

I. — Versant scientifique :

— La formation de l'esprit scientifique (Vrin).

— Le rationalisme appliqué (Presses Universitaires de France).

— Le matérialisme rationnel (Presses Universitaires de France).

— Le nouvel esprit scientifique (Presses Universitaires de France).

II. — Versant poétique :

— La psychanalyse du feu (Gallimard).

— L'eau et les rêves (José Corti).

— L'air et les songes (José Corti).

— La terre et les rêveries de la volonté (José Corti).

La terre et les rêveries du repos (José Corti).

III. — La poétique de l'imaginaire :

— La poétique de l'espace (Presses Universitaires de France).

— La poétique de la rêverie (Presses Universitaires de France).

— La flamme d'une chandelle (Presses Universitaires de France).

Sur Gaston Bachelard :

BACHELARD (Suzanne), La conscience de rationalité (Presses Universitaires de France).

DAGOGNET (François), Bachelard (Presses Universitaires de France).

— Brunschvicg et Bachelard, in Revue de M.M., 1965 (no 2).

DAGOGNET (F.). CANGUILHEM (G.), etc.. Hommage à Gaston Bachelard (Presses Universitaires de France).

MOURELOS (Georges), L'épistémologie positive et la critique meyerssonienne (Presses Universitaires de France).

QUILLET (Pierre), Bachelard (Séghers).

العقل والدواء

عند : فرانسوا داجونيه*

كان فرانسوا داجونيه ، مؤلف « العقل والدواء » (١) فيلسوفا وطيبيا ، ومحللا نفسانيا . نشر كتابه هذا في دار نشر « جاليان » حيث لا تنشر الا المؤلفات الهامة من أمثال « الطبيعى والمرضى » (٢) لجانجفيم ، و « مولد العبادة الطبية » (٣) لميشيل فوكو ، هذا الكتاب الذى يعتبر بمثابة البحث التاريخى أو الأثرى فى المرض من وجهة نظر الطب ، على أن كل هذه المؤلفات على اختلافها ومع الخلاف فيما بينها ، ترمى الى هدف واحد مهما يكن الأمر . ولعلنا نذكر فى هذا الصدد أن علاج الأمراض كعلم قائم بذاته قد أثار فقط اهتمام كتاب المقال الأدبى ، كما أثار اهتمام مؤلفى المسرح منذ مولير ، والى جول رومان . ولنذكر كذلك أن هذا النوع من المعرفة قد أثار جدلا بل ومعارك مجيبة . (وعلى سبيل المثال المعركة حول مادة الكينا فى عصر لافونتين) . أما اليوم فقد أصبح العلاج الطبى مثار تفكير فلسفى ، لأنه يثبت أن هناك واقعا جديدا الى حد كبير ، وأن هناك حقيقة فى استطاعتها — كما سبق ورأى ديكارت منذ القرن السابع عشر — أن تغير من مصير الانسان . على أنه اذا كان من الممكن الجمع بين العقلانية والتجريبية ، واذا كانت الفلسفة قد أصبحت اليوم شيئا فشيئا وصفا للتجربة الشاملة ، فان التجربة الطبية ، وهى من أعمق التجارب البشرية ، لا يمكن أن تكون بعيدة عن التفكير عامة ، والفلسفى خاصة ..

لعل من أهم ما تميزت به أفكار داجونيه ، وما تميز به منهجه ، أنه لم يشأ فرض — أو حتى وضع فلسفة ما — يفرضها على العلم الطبى . ويمكننا

François Dagognet	•
La raison et les remèdes	(١)
Le normal et le pathologique	(٢)
La naissance de la clinique	(٣)

أن نقول هنا : ربما فكر داجونيه في أن يكتب لنا « فلسفة طبية » ما ، كما سبق أن كتب « فلسفة بيولوجية » مختصرة . على أن « الخواطر » التي يقدمها لنا اليوم ليست هدفا في ذاته ، وليست نهاية في ذاتها ، بل هي طريق يود لو يؤدي الى شيء . . رحلة كشف يجد خلالها الفيلسوف والطبيب معا وبنفس الحركة التفكيرية ، متضمنات الفعل الوسيطى ، والقارىء لما كتب داجونيه يجد نفسه أحيانا وقد اصطدم بأشياء ، وأحيانا وقد سار في طريقه دون أن يشعر بأنه يسير في طريقه . وهو الذي يفعل هذا أو ذاك يصادف في سيرته صيفا فلسفية «لامعة» ، مثيرة بقصد ، هدفها وحيد لاشريك ولابديل هو تنظيف الطريق ومحو آثار الأحكام المسبقة منه ، وبالتالي شحذ مشاعره . أنه لموقف غالبا ما يكون « فوق نقدى » ، لا يخفى وراءه أية تشككية ، بل يظهر دائما أمامك أيها القارئ إيمانا كاملا بقيمة المعرفة وبضعوبة اظهارها وتحصيلها . . وأمامك ، ومن خلال أشد التحليلات تقنية وفنية ، ترى جانبا وقد أخذ يرسم وجه العقل ، عقل ملتزم وملتزم دائما في المادة التي يصنعها تفكير عقلى ، أو أن شئت ، منطقى يصنع نفسه في الوقت الذي يصنع فيه الأشياء . لاحظ هنا أن « العقل والدواء » يأتى من نفس المنبع الذي ينبع منه « تكوين الروح العلمية » لباشلار ، ولعل من الأمور ذوات الغزى أن كتاب « العقل والدواء » ، الذى كان رسالة للحصول على الدكتوراه ، مهدى الى صاحب « تكوين الروح العلمية » . . بل وإن الأسلوب الذى كتب به ، يدل فيما يدل على مدى الأثر الشديد الذى تركه باشلار في نفس داجونيه . .

لكن إذا كان باشلار قد تحدث عن « عالم العلم » ، « مدينة ما علمية » ، وعن « مدرسة فيزيقية » ، تلاميذها باحثون عن الدليل العلمى والاثبات العلمى ، فقد ترك في مجال الظلال ودون توضيح ما كاف ظل وبقي في « العمل التجريبي » دون أن يخرج علينا بنتيجة ملموسة . . إذ ما هذا المركز الصحى العلاجى الذى له يشف مرضاه بعد ؟ والعاملون في مجال الصحة والجميع الازدواجى بين المريض والطبيب ، ومصنم العلاج الخ . . ؟ أو بالأحرى نجد باشلار وقد بقى الى موته لا شق تماما بالطب أو بالأطباء ، بل لا يثق فيهما أبدا . . وحدث كان الأمر هكذا ، نجد داجونيه وقد أتى ليصلح من هذا الموقف ، الأمر الذى يعنى ولا شك أن بين التلميذ وأستاذه خلافا بل وربما خلافات قد تتسم هونها ، ولو أن المستوى المنطقى واحد عند كليهما . . وكذلك ، ولو أن كليهما يفكر في الحقيقة كما يجب أن يفهمها الناس بنفس « النفس الطويل » والتحمس الشديد ، . . تلك الحقيقة التى « تتألم طويلا » الى أن تولد وتخرج الى النور فجأة . . وما كتاب « العقل والدواء » في ذاته إلا هذا التفكير الجميل الرائع في هذا التحمس وتلك « الولادة » . .

وموضوع هذا التفكير هو « المادة الطبية » وصعوبة استخدامها . فلكي
نصل الى تفكير منطقي عقلي ، والى « أضواء » هذا العقل ، لابد أولا ان نصمم
على الذهاب الى الاشياء . وفي هذا بلا شك منهج مادي ، بالمعنى العقلي
التطبيقي ، اذ ان داجونيه يريد ان ييسر في طريق فلسفة تود
لو تستدير لتبعد عن التفكيرية السيكولوجية المعروفة ، وعن الذاتية . . فلسفة
تكشف للمكس محتوى وميلاد المواد ، الامر الذى يضى عليها ثروة وتمقيدا .
وهالك الالتزام العلمى يقوى ويشدد عنده على مستوى الدقة والتدقيق الشديد
الذى تتصف به العلوم ، هذا على صورة تتابع لمراحل اقتراب منها تزداد
دقتها شيئا فشيئا . ولقد كان برونشفيج يقول انه كان فى الامكان انقاذ العالم
اكثر من مرة لو ان النفوس كانت قد تمكنت من ممارسة مثل هذا التفكير .
وداجونيه يرى ويثبت ان موقفا حقيقيا ذا صفة موضوعية من الممكن ان
يستبعد الخيالات العائمة ليستند الى ايجابية محددة تتخذ صفة الخاصة
الضرورية . . لان خاصيات الدواء - أو خاصيات العلاج بالدواء - هى التى
تسمح للمفكر بأن يقوم بدراسة ذات امتياز خاص . .

فكن ما معنى الدواء ؟ وما معنى العلاج ؟ انهما - أو انه - فى الواقع
ذو قانون خاص به ، تظهر فيه واضحة تماما وعلى أحسن صورة ، طبيعة
العقل . فالؤكد ان الدواء موجود ، وهو ان صح القول مادة موضوعية .
لكن هذه المادة ايضا بحث دائم مستمر عن نفسها ، تتعدل وتتطور وتغير .
والدواء قوة متغيرة اكثر منها كائن ، شئ عارض ، مجازفة ، مخاطرة ويتعرض
لخطر ما اكثر منها حقيقة . ولقد اوضح هذا الكتاب تمام التوضيح ان الخطأ
الاكبر الذى ترتكبه البشرية ، والذى يهدد دائما ابدا كل ما يأتى به الطلب
من جديد ، خطأ مادي ، أو خطأ المادية . اذ لا يوجد « دواء/ مادة » . ولابد
لنا من ان ننبذ هذا السراب القائل بوجود دواء مؤكد ثابت يحمل فى طياته عددا
معينا من الآثار الثابتة والتى لا تخطئ ابدا . فالدواء الوحيد ، أو المخدر
الواحد بصفته علة محددة ، اسطورة يجب اقتلاعها . . وكل دواء يوجد وسط
مضمون بشري ، وصناعته هو تدل أصلا وأولا على انه لا ينتمى الى عالم
الطبيعة ، بل هو ينتمى الى عالم « الثقافة » . . وبهذا نرى ان الاصطناعية
تنتصر على الطبيعية . وما دام الفن هو الطبيعة الحقيقية للانسان ، وما دام
لا يوجد طب تأملى ، فانه ، لكى تعرف وتشخص ، يجب عليك ان « تتدخل »
وأن « تعمل » ، لا أن تتأمل . والفحص (الطبى) دعوة واثارة . . . وفكرة
المنظر الذى نكفى بتأمله تناهض الميتافيزيقية كما تناهض « العلمية » ، ولهذا
فهى تناهض الطبيعة ايضا . فالمادة الأولية تحل تدريجيا محل الطبيعة . بل
ونحن نستطيع التحدث عن علم الادوية - الفارماكولوجيا التى تنمو وتشكل

.. ونستطيع التحدث عن عهد « علم الجبر » . باعتبار ان كل دواء حقيقي هو عضو في أسرة ؛ وأن الادوية هي التي تتولد الواحد عن الآخر ، بعضها عن بعض . فكما تم دفن المطلق الرياضى بصورة المختلفة ، نرى الآن داجونيه وقد اعلن موت المطلق العلاجى ..

هكذا تصبح الفكرة الرئيسية عند داجونيه واضحة تماما : ذلك أن علم الادوية الحديث لا يرمى الى الفضول الى « الحد الاقصى » بقدر ما يرمى الى « الحد الاحسن » . وبتعبير آخر ، نجد أن العمل المباشر فى الطب لا يلعب دوره الا نادرا ، اذ لا يوجد كون ثابت للشفاء ، لأن المرض ليس حالة ، بل هو « ديناميكى تطورية » ، والدواء الصحيح يجب أن يتخلل هذا التطور . وبذلك ولهذا لا يمكن وضعه فى صورة « قانون » او اصفاء صفة « الشئئية » عليه . وأن تقول ان (ا) توضع امام (ب) تكون قد قمت بعملية غير عملية ولا علمية .. وأن يصاب انسان بالجنون شئ يعنى فى ذاته أن الشفاء من الجنون لا يتأتى الا بنسيان الجنون .. وخلية الكبد لا يبنى التفكير فيها او البحث فيها بطريقة تشرىحية ، بل ينظر اليها بطريقة فيسيولوجية ، بل بطريقة متغيرة . والكبد لا تتكلم من نفسها « بل ان العطب الذى يطرا عليها هو الذى يعبر عن تغيرات مرضية عامة » ، وهو يعنى أن الدورة الفلأئية قد اصبحت بالمعطب . وحيث أن المرض « جدلى » فمن الضرورى ايضا أن يكون العلاج جدليا : هذا بمعنى أن على الطبيب المعالج أن يغير فعل الادوية بعضها ببعض : أن يقيم التعارض فيما بينها حتى يقوى مفعولها بهذا التعارض نفسه ..

ففيما يتعلق بالسل والاحتقان الناجم عنه - مثلا - لا يتردد المعالج فى الجمع بين مبدئين يتعارضان فيما بينهما تعارضا جذريا : فهو يعطى فى آن واحد مضادات حيوية وهرمونات . والهرمون يشجع الجراثيم على أن تعمل فى جسم المريض . ووضح أن فى هذا « جراحة » كبيرة ، لكن هذه الجراحة تؤدى الى اغراء الجراثيم بقصد القضاء عليها . فمن الممكن أن يكون « الشر » مصدرا لخير ما ، فى حين يكون « خطرا يبعث على القلق » . هذا بمعنى أن المعالج يستطيع أن « يتواطأ » مع « العدو الداخلى » بأن يفره ، كان يعطى للمريض بالسكر بعض السكر ، فى حين يكون هذا المريض غارقا فى مرضه ، أو أن يعطى الجسم الملىء باليوديات بعض اليود ، وأن يقدم للمدمن على الخمر بعض الكحول واخيرا - أن يستخدم عناصر ملهبة للمصاب ببعض الالتهابات . ولعل عملية الحقن بالامصال هي المثل الذى يجب أن نضربه هنا .. اذ انه عبارة عن

اعطاء المرض للمريض بدلا من علاجه منه ، لكن بقصد شفاؤه .. وقد يكون من اهم الادلة على ذلك ايضا ما قدمه لنا العلم الطبى مؤخرا من امكان التخدير بلا مخدر ..

على ان مثل هذه التحاليل الفكرية لا تؤدى اطلاقا الى فلسفات غامضة تخص ما يسمى « الشفاء » ، انها تعنى فحسب ان من غير الممكن تعريف الدواء تعريفا جامدا ، لان الدواء يندمج فى السلوك العلاجى الذى « يناديه » هو ويكون اساسا له . وهكذا لا يمكن تعريف الدواء وتحديد تعريفا ملموسا الا عن طريق استخداماته وتحديد الاخطار التى ينطوى عليها ..

واذا نحن شئنا شرح هذا الموقف الفلسفى الذى يقفه داجونيه من الدواء لاضطررنا قبل كل شئ ان نتجنب الربط بينه وبين اى علاقة بالماركسية ، التى هي ابعد ما تكون عن تفكيره - ولقلنا انه موقف يخص المادية الجدلية ، وما من شك فى ان مثل هذا التعبير يفرض نفسه بنفسه حين نريد ان نعرف العلاج باستخدام ادوية يتعارض بعضها مع البعض الآخر . وحين نلاحظ ان من الضروري فى مثل هذا العلاج ان نعطى الحياة لا سوف نقضى عليه وان نستخدم ونفيد من العداء الجذرى الذى يقوم بين مستحضرين متعارضين لكى نحصل على القوة التى تنجم عن التعارض بينهما . ولعل علاجا كالذى يقوم على الجمع بين المضادات الحيوية والكورتيزون يعطينا مثلا حيا للفعالية التى تنجم عن اقامة التضاد بين الادوية . لكن لابد لنا هنا من ان نلاحظ ان هذه المادية سرعان ما تتخلص من صفة المادية فى ذاتها لتصبح فى نهاية الامر فعالة نشطة . وقد يكون من الاصوب هنا ان نتحدث عن عقلانية لا تتناقض مع التجريبية ، الا وهى تفترض وجودها .. لان التجريبية اذا كانت لها قيمتها فى الخطوات الاولى من البحث ، وفى معاودة البدء ، فانها مطالبة باز تتدرج فى محيط عقلى ومادى فى الآن نفسه . هذه العقلانية التى تذكرنا بعقلانية باشلار هي عقلانية تهتم بالتفاصيل ، عقلانية تسير فى طريق شاق ، عقلانية تدريجية ، هي فوق عقلانية . اضع الى هذا ان المرض كما قلنا جدلى ولا يمكن مهاجمته الا جدليا ، فان كان الامر كذلك فان الجسد نفسه يكون عبارة عن توازن مستمر قائم بين التعارضات اكثر منه حقيقة فى ذاتها ، او حقيقة معطاة ، انه سلسلة من افعال متوالية . وهكذا يجد علم الادوية مجاله النموذجى فى الجسم ، وهكذا يمشى هذا العلم من التناقضات الفسيولوجية ويتسرب دائما الى داخل الجدليات الداخلية .

هنا يذهب المؤلف الى حد التحدث عن « دهاء الوساطات » ، ويأتى كتابه هذا كـ « عبارة عن دراسة دقيقة لاستراتيجية الالتفاف فى « الهجوم الدوائى » .

وترجع عظمة هذا الكتاب الى انه يدعونا الى التفكير — أو كما قال عنه
مايكلار — الى ان نفكر فيما بعده ، هذا كما يحدث حين نقرأ اى كتاب ذا طابع
انسانى عميق . وواضح فى هذا ان داجونييه يحب الطب والأطباء ، لا باعتبارهم
طباً وأطباءً ، بل بصفتهم أداة لتحقيق اقصى الفلسفة . فالمؤكد انه لا يتحدث
عنهم مباشرة ، بل هو يحدثنا عن « المادية الطبية » . واذا كان من الصحيح
اننا نراهم فى هذا الكتاب بصورة جانبية ، وان افكارهم موجودة فى هذا المؤلف
الفلسفى ، فانها — هذه الافكار — تأتى هنا . . بشكل هو فى آن واحد واضح
وناقص لا يتفق وتجاربهم . ان الاصح ان تقول ان الفلسفة الحققة هى التى
تكشف عن الممارسة التى يقوم بها الأطباء . ولقد سبق ان كتب داجونييه
كتاباً بعنوان « الفلسفة البيولوجية » اوضح فيه انه اذا كان الأطباء لا يفلحون
احياناً فى الطب فان الطب لابد وان يفلح دائماً فى اللحاق بالأطباء . فما يريد
الطبيب هو ان يحقق احسن توازن ممكن بالقوى التى تكون لدى المريض اكثر
من ان يعمل على شفاؤه ، الامر الذى لا يعطى معنى كبيراً لاعطائه من جديد
قدرة كافية على ان يتحكم فى نفسه . ويكون هذا اصح كثيراً بالنسبة لأطباء
التحليل النفسى . واذا كان الهدف الطبى هو تحسين حالة البشر فان العلاج
معناه تحويل الانسان للانسان بقصد ابعاده — او تخليصه — من مصيره
البائس . . كما فعل فاوست . ولنلاحظ هنا ان العلم الى يومنا هذا قد
اهتم اكثر ما اهتم بما يسمى فى الاساطير القديمة « ارادة برومئية » الرامية
الى السيطرة على العالم الخارجى . والطب يأتى بعد ذلك ، وهو اكثر من
السياسة . معارض للمصير ، وكل طب حقيقى جدير بهذه التسمية لابد وان
يكون انسانياً يفترض علاجاً سيكولوجياً ، ويتخطى حدود الوجودى ، ويتضمن
« الاجتماعى » بداخله . . وبذلك يربى الطب — لا لى ينصرف الى نفسه
بل ليتحقق تحقيقاً كاملاً متكامل — يرمى الى ان يصبح جماعياً ، و الى ان يحتل
مكانه الكامل فى عالم الانسان . .

المراجع

DAGOGNET (François), Philosophie biologique (Presses Universitaires de France).

— La raison et les remèdes (Presses Universitaires de France),

مغزى الجنون

كما يراه : ميشيل فوكو*

كتب ميشيل فوكو مؤلفاته ليكرس فكره أساسا لتاريخ الطب . إلا أن تعبير « تاريخ » هذا يحتاج إلى شيء من التوضيح والتحديد . اننا نتساءل أولا ، هل المقصود « حفريات » الطب ؟ أم تاريخ الطب ؟ والذي يتساءل هنا هو داجونييه ، لأن الواقع يدلنا ، حين نقرا تلك المؤلفات — على أن ميشيل فوكو يفكر تفكيرا من نمط تفكير كانط ، حول مصر الطب . . . ونقلا ، وصفه هو نفسه بأنه فلسفة نقدية باعتبار أنه يبحث — خارج نطاق الحدوس الحسية — عن تحديد الشروط الممكنة للتجربة الطبية . لكن كانط وجد أزاء معطى معين ، أى أزاء علم ثابت : فالتقد بدا من هذه الحقيقة التى تقول بأن عندنا معرفة . وفيما يخص الطب تختلط الحفريات والتاريخ أحدهما بالآخر . وبذلك يجب علينا أن نرسم تاريخا « سفليا » ، خافيا ، لا يرمى أو لا يفرض سلفا أنه يؤدى بالضرورة وبصورة موحدة إلى علم يصير ثابتا دائما ، مؤكدا لا يتغير ولا يتحول . اننا نلاحظ اليوم أن الاحتمال والضرورة ، احتمال وضرورة الطب مرتبطان « بحقيقة فنحواها أن هناك لفة » ، وأنه توجد فى الأقوال التى لا حصر لها ، والتى ينطق بها الناس ، معان تجسدت وتخططان ، وتنتظر فى الظلام لحظة وعينا لتصل بنا إلى النور ونبدأ الكلام . . . ومن هنا يستخلص درس أساسى فى ميدان نظرية المعرفة هو : أن ما يراه الإنسان ويكتشفه يعتمد على مجال محدد تمنعه من رؤيته اشكالية اللحظة . ولقد كتب فوكو مؤخرا كتابا بعنوان « الكلمات والأشياء » طبق فيه « منهجه الحفرى » ، ليس على الجنون فحسب ، بل كذلك على الطب بأكمله ، بل وعلى مجموع العلوم الإنسانية . ولقد وصل المؤلف فى هذا إلى درجة من السيطرة الكاملة على منهجه هذا ، وفى انتظار مؤلف آخر يختص كله بالعلوم المنهجية ، هذا ، بعد أن أوضح بالشرح والتفصيل كل ما افترضته المؤلفات السابقة فى هذا المضمار . . . وأوضح بالتالى ما يمكن تسميته « نهاية الإنسان » : أن

Michel Foucault

تاريخ الأفكار يصبح نوعاً من قراءة المعاني الموضوعية التي تسيطر على البحوث في عصر ما . وقد يكون من الأصوب هنا ألا نتحدث عن « التاريخ » باعتبار أن نظم وبنيات حضارة ما تقدم إلينا دون أن يكون فيها ما يوضح لنا أو انتقالها من نمط إلى نمط آخر . فعلم الحفريات يوجه عام هو دراسة الابنية التحتية ، دراسة تاريخ الوجود السابق لزمن ما من الأزمان ، انه تحليل الدور السفلى الذي يجعل ميلاد العلوم ممكناً . وفوكو يطلق على مجموع هذه المقولات الموضوعية ، على تلك العناصر التي تتمتع بوجود شبه متعال ، والتي تحدد ميلاد ونهاية المعارف . . يطلق عليها تعبير « ابيستمي » أو « المعرفة » . فالمنهج الحفري هو بالتالي دراسة هذه « الابيستمي » لعصر معين ، على نمط الدراسة التي قام بها نيتشه للمنهج التكويني الجيني التطوري ، وعلى نمط تلك التي قام بها ماركس للبناء التحتي . فهذه المناهج لا تهتم بإظهار التعارض بين نظرية وأخرى ، بل تتطلب منا أن « نحفر » « من تحت » وأن نكشف عما يدلنا على شيء ما وبهذا تكون وجودية سارتر قد أصبحت عتيقة حيث نخطأها إلى ما بعدها عتيقة بقدر ما أصبحت عتيقة أيضاً فلسفات الذات ، وبقدر ما تركت الميتافيزيقا مكانها لتفسحها إلى ضرب من الاونتولوجيا . وكما هو الشأن في الكتاب الرائع « مشكلة الحقيقة في فلسفة نيتشه » ، الذي قدمه لنا جان جرانبيه ، تصبح اللغة هي المسألة الجوهرية ، لا باعتبارها فعلاً يقوم به شخص متكلم ، بل بصفتها حقيقة موضوعية بنيائية . والانسان اليوم يسير نحو الهلاك كلما ازداد يريق الكائن اللغوي في أفقنا . لقد كتب فوكو مقالا في مجلة « كريتيك » (النقد) في يونية عام ١٩٦٦ بعنوان « التفكير من الخارج » قال فيه : « ان النفاذ إلى لغة يستبعد منها الشخص / الذات ، وظهور انعدام التوافق الذي قد لا يكون له حل ، بين ظهور اللغة بصفتها كيانا قائما وبين الوعي بالذات وهويته ان هو اليوم التجربة ظهرت أولى بوادرها في نقاط كثيرة مختلفة في مجال الثقافة : في مجرد الحركة التي تجعلنا نكتب وفي مجرد محاولة تشكيل اللغة وفي دراسة الاساطير وفي علم التحليل النفسي ، وفي البحث ايضا عن هذا اللوجوس الذي يمثل مكان الميلاد للعقل الغربي كله . ها نحن اولاء أمام جو طالما ظل خافيا علينا لا نراه : وهو كيان اللغة ، الكائن اللغوي الذي لا يظهر الا باختفاء الذات . » ولذا نستطيع التحدث عن « السير السلس المستمر للغة لا يتحدث بها أحد ، بمعنى أن كل انسان لا يرسم فيها الا « نية من ثنايا قواعد اللغة » . وبمعنى أن طبقات « المحسوس » ، أو الملموس ، أو كذلك « المعاش » الذي نحياه ، تنتمي جميعا إلى مملكة « اللامعرفة » . ذلك أن

التفكير والكلام وحدة لا تنفصل ولا تنقسم عناصرها ، بعيدة عن أن تقدم لنا
ظاهر ما نعرف في بساطة خالصة ، فتشكل « المكان الذي يمكن أن تتولد
منه كل معرفة » . ورغم أن فوكو بعيد هنا عن الماركسية فإنه يتفق مع كل من
آلتوسر ، وسانس جانجلهم ، ولا كان ، ليفي شتراوس . . . ولندكر أن
الكتب السابقة التي قدمها فوكو تؤدي أو أدت فعلا الى هذا الشرح ، اذ هي
توضح . . لا أن هناك ذاتا تتكلم ، بل أن هناك كلاما نجده في الحلم وفي الطب
وبخاصة في الجنون .

كان فوكو قد قدم عام ١٩٥٤ كتابا عظيما عنوانه « المرض العقلي
والشخصية » بين فيه أن جذور المرض العقلي لا يمكن أن توجد الا « في
التفكير في الانسان نفسه » ، او بالاحرى ، في الابنية الاجتماعية . وقدم فوكو
بعد ذلك مقدمة طويلة للدراسة التي سبق وقام بها « بنسوانجر » (ثم
ترجمت) بعنوان « الأحلام والوجود » ، قال فيها (فوكو) أن الأحلام ليست
موضوعا فحسب ، بل هي كذلك طريقة للمعرفة . وقد سبق أو ذكر هذا
في رسالته عن « الجنون » التي ناقشها عام ١٩٦١ ، وقال ان الصور ليست
نسيجا للأحلام ، بل انها ما يحتجزه الشعور بصورة ، او ما يعيد تركيبها
وبناءها . هذا بمعنى أن حركة الخيال تتجه نحو اللحظة الاولى للوجود والتي
يتم فيها التكوين الاصلى للعالم . والأحلام هي تلك اللحظة التي نجدها دائما
في الروح الرومانسية حيث تتولد الذات وتتولد الموضوع ، الشخص والعالم
معا قبل أن ينفصلا . في هذا نرى التقارب بين الأحلام والجنون . وبهذا يكون
هدف الفكرة هو التعريف بالانسان قبل أي « تقسيم » - أي قبل تلك اللحظة
التي لا يمكن أن نتخذ فيها العقل وسيلة للعمل والتفكير الا بعد أن نشعر
باللاعقل وننفصل عنه . وحيث أن التحليل النفسي - رغم التقدم الذي يقال
انه طرأ عليه في هذه الآونة الأخيرة - لم يفهم الجنون حق فهمه . لذا نجد
فوكو أخذ يهاجمه بشدة ونجده بدلا من أن يكتب تاريخ لفة ما ، ينشئ علم
حفريات « السكوت » . وصحيح أن كتاب « مولد العيادة الطبية » عام
١٩٦٣ كان أكثر تفاؤلا ، لكن مع مجيء كل من الاطباء الفلاسفة « بيشا »
و « بروسينه » ، انفتحت النظرة الطبية على الحقيقة ووجدت طريقها الى
الجسد . غير أن مرض النفس - كما يقال - اشد غموضا من مرض الجسد ،
بحيث يلقي مشكلات أكثر ايلاما ، لأن الجسد يخفيه أكثر مما يكشف عنه . .

أن فوكو يشعر بكثير من السرور ووضوح الفكر حين يبحث في الجنون .
ولذا يميل ميلا تلقائيا للادباء وأهل الفن والشعراء ، كما يشعر بشيء من

الحثين ازاء احتجاجاتهم ضد هذا العالم الذى يريد أن يسىء الى فهمه وتفهمه . ذلك أن الانسان الحديث قد امتنع عن « فلسفة » الجنون حيث جعل منها مرضا عقليا . اذ طالما تكررت على لسان الناس ، والأطباء من امثال بينل ومن جاءوا من بعده ، أن الجنون مرض خطير ، ولذا نجدهم وقد القوا عليه « نظرة » ثابتة ادت الى هدم موضوعه . واذا اقمنا مقارنة بين أطباء الجنون - أولئك الذين أسموه خطأ ، مرضا عقليا - وبين أطباء الجسد من امثال بيشا وبروسيه ، لوجدنا أن أطباء « الأمراض العقلية » على خطأ تام وشديد ، لأنهم اتبعوا المنطق السائد فى دول الغرب وقالوا بضرورة انكار قيمة الجنون لكنه فى الحقيقة يمثل « حالة » عميقة وغامضة من حالات الانسان .

هكذا أراد فوكو أن يبحث فى الجنون فى منطقته وراء الحاجز الذى يفصل بينه وبين الشخصية الانسانية : ولهذا فان دراسته عنه ليست دراسة طبيب اختص بالعلاج النفسى ، لأن الطب النفسى لم يتعد الى اليوم بعد مرحلة الحديث عن الجنون فحسب ، أما حديث فوكو عنه فهو حديث مؤرخ ، مؤرخ نفسى يكتب ليتحدث عن « تاريخ الجنون نفسه وفى حيويته وقبل أن يخضع للمعرفة » . فقد كان يمثل فى محيط العالم والانسان والموت صورة من صور العالم الآخر . لكن الانسانية منذ « ايراسم » (١) أخذت تهتم أكثر وأكثر بعالم « الكلام » . لكن هذا التحليل النقدي لم يخل من جانبه المؤلم عند كل من « بوش » و « بروجيل » . فهناك « مركبة المجانين » التى تحمل على ظهرها وجوها منفعلة وتغوص فى ظلمات الدنيا ، وسط مناظر يجسرى فيها ، حديث عجيب ، عن المعرفة فى ادوارها السابقة على العلم ، وعن عالم تظهر فيه تهديدات الحيوانات الوحشية وعن نهاية العالم . والحساسية ازاء الجنون ترتبط بالاعتقاد فى وجود كائنات متعالية وهمية . والجنون عند مونتنى موجود داخل العقل المفكر باعتباره نقطة حادة وخطيرة ، أو كما قال جوزيف دى ميستر عن الخرافة ، يحتل مكانا متقدما فى طريق الدين

وفى القرن السابع عشر تختفى هذه الناحية الايلامية والمؤلة ، على الأقل لدى من كان تفكيرهم واضحا . فالجنون عند مدرسة « الباروك » ينتهى الى السكوت ، ويوضح هذا اشكالية ديكرت توضيحا تاما ، حيث يقول هذا الفيلسوف أن من الضرورى حماية العقل المفكر من الخطأ ، وذلك عن طريق

(١) ايراسم : نيسس هولندى ذو نزعة انسانية قدم الدين بعيدا من القلوس الكنسية (١٤٦٩ - ١٥٣٦) . (المراجع) .

الشك الذى هو « بطولة » الارادة لكن العقل المفكر فى نظره لا يمكن أن يضم ادنى اثر للجنون لانه هو نفسه السيطرة على النفس ، فى حين ان الجنون هو عكس ذلك . معنى هذا أن من الممكن أن يكون الانسان مجنوناً فى حين لا يمكن أن يكون التفكير مجنوناً او جنونياً ، وبمعنى أن العقل والجنون يستبعد احدهما الآخر تماماً وجذرياً . على أن تفضيل العقل ؛ وهو امر يستبعد اللاعقل ، يتم فى اطار اخلاقى ، أى أن رفض « الشيطان الخبيث » هو نفسه رفض ارادة مجنونة . واستبعاد الجنون هذا يتحقق بالقوانين عن طريق « العزل » او « السجن » . وحيث أن الجنون قد أصبح الآن محبوساً ، أو منفيًا . فإن من الضروري كذلك حبس المجنون حتى ولو كان من « مجانين الملوك » مضحكى القصور - لانه لا مكان له فى مجتمع الناس الأحرار « الأصحاء » فاذا كان الشاعر المفكر سرفانتش ما يزال على قيد الحياة لجسناه . . ؟ ان الحبس مقولة حقيقية من مقولات العصور الكلاسيكية القديمة ، وهو بالذات الذى يعمل فوكو على استخلاص معناه بعمق أكبر حيث يرى أن القرن السابع عشر قد قطع به الصلة بين العقل واللاعقل ، ولم يكن اجراء الحبس الا التعبير القانونى عن هذه القطيعة بينهما ، وتستمر هذه القطيعة ايضا فى عصرنا تحت صورة العلاج الطبى ذى الدوافع الخيرة للمريض .

كان العصر الكلاسيكى يرى فى مختلف صور الجنون تجسيدا لكل صور « العيوب » ، فحبس المجنون مع مرضى بأمراض سرية ، ومع المستهترين ومرضى الخمر ، ومع الذين يمانون من الجنسية المثلية ، لأمراض ذوقية بالشر وبارادة شريفة . والحبس له مغزى وله صفة اخلاقية أكثر منها طبية . وإذا كان الجنون ينطوى على فضيحة ما فذلك أن المجنون قد اختار اللاعقل وفضله على العقل ، أى انه فضل الناحية الحيوانية فى الانسان ما دامت هناك أقفاص يعرض فيها الجنون ، وحيث أن ملاجئ المجانين تتخذ صورة أقفاص حدائق الحيوانات . اصف الى هذا أن ملجأ العزل مكان يجرى فيه اصلاح وتوبة ، ومن هنا نجده يتخذ صفة التقديس . . الأمر الذى لا يمنع الإنسان السليم من أن يقرأ فى هذا الملجأ أو ذاك ، وكما لو كانت امامه مرآة يرى فيها نفسه ، مسار الحركة التى تهدده بالسقوط فى الحيوانية .

على أن هذا التفكير المنطقى يفترض أن الجنون يبدأ تماماً حيث تنوء العلاقة بين الانسان والحقيقة ، فالجنون لا يمكن أن يظهر ، ولا يمكن أن نتكلم عنه ، الا « من الخارج » . والقرن السابع عشر لم يقدم لنا « حديث الجنون » بل قدم لنا « حديثاً عن الجنون » ، وهذا الأخير هو بنفسه وفى ذاته حديث مخرف ، أو حديث هذيان نوع من خليط يضم الأحلام والمخاوف .

وبالنسبة للفيلسوف - مثلاً مالبرانش - يتكيف الجنون بحيث يطابق الخيال الخالص باعتباره عقلاً لعمى أو عقلاً أصيب بالعمى ، أو كما يقول فوكو ، انه عقل مبهور ، بالمعنى الذى يريده نيكول لهذه الصفة حين كان يتساءل عما اذا كان القلب يشترك ، وله نصيب فى كل « الأضواء البهرة » للعقل . لهذا لم يكن فى القرن السابع عشر أدب للجنون . فكيف تكون له لغة يمكن أن نعتبرها حقيقة ما دامت لا توجد حقيقة إلا بالعقل وبطريق العقل ، وما دام العقل يسبعد الجنون ؟ لابد أن ننتظر ظهور قصة « ابن أخى رامو » للكاتب ديدور (القرن الثامن عشر) ومن بعدها وبمعنى معين وغامض نوعاً ، مؤلفات « الكونت دى ساد » حتى يستطيع الجنون أن يتحدث عن نفسه ويقول فى حديثه : « أنه كذا .. وكذا .. » . أننا نجد فى قصة « ابن أخى رامو » هذه كل ما سيقوله الجنون عن نفسه ، ابتداء من « لوك » وفولتير وهيوم الى نيتشه وآنتونان آرتو . « وما يقوله الجنون عن نفسه هو بعينه بالنسبة الى فوكو وشمر مطلع القرن التاسع عشر ، وما تقوله كذلك الأحلام فى خليط من الصور : انه حقيقة الانسان الأزلية القديمة ، القرية منا ، والساكنة تماماً ، والمهددة بشدة .. فهو حقيقة تحت كل حقيقة ، أقرب ما تكون من مولد الذاتية .. حقيقة واسعة منتشرة فى بطن الأشياء ، حقيقة تمثل عمق فردانية الانسان والصورة الاتساعية للكون » . هنا نجد أنفسنا مرغمين على أن نقرأ فى هذا الكتاب التنظيم الذى قدمه لنا البيربيجان عن « الروح الرومانسية والأحلام .. » .

إن الجنون لا يوجد إلا فى مجتمع ما وبالنسبة له . انه حقيقة حضارية تتعلق بالحضارة . وتاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى يدل على ان طبيب الأمراض النفسية لم يفعل شيئاً أكثر من أنه أنشأ ، أو كتب ، فصلاً عن علاج الجنون دون أن يؤدى هذا الفصل الى علاج ما دام الجنون ليس مرضاً بالمعنى الذهنى ، أو الجسدى الفسيولوجى لهذه الكلمة . على أن رؤية المريض لشيء ، « وأشياء » ، أى « تصور أشياء » لنفسه ، أمراً لا يعنى أبداً أن الجنون يتحدث عن نفسه ، بل يعنى أن هذا الجنون فى نظرنا نحن جنون وفى نظر الفيلسوف « شيء تجريبى » يجب أن نصل الى أعماقه ، وفى نظر العلم « انقضاء » أو جنون ظواهرى يمكن وضعه مع « الخطأ » ، ولو أنه يتمين على العلم أن يفهم انه أيضاً موضوع لتساؤل الانسان عن الانسان ، بحيث يكون هذا التساؤل مستمراً فينا . ويقول فوكو هنا : هذه هى قوة الجنون ، انه هو الذى يقصح عن البر غير المفهوم فى الانسان ، وهو أن نقطة سقوطه هى بعينها فجره الاول ، وأن ليله ينتهى مع نفس اشعة الضوء التى طالعتها فى صفرة ، وفيه تصبح النهاية بداية جديدة » .

المراجع

FOUCAULT (Michel), *Maladie mentale et psychologie* (Presses Universitaires de France).

— *Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon).

— *Naissance de la clinique* (Presses Universitaires de France).

— *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (Gallimard).

— *La pensée du dehors*, in *Critique* (juin 1966).

Sur Michel Foucault :

DAGOGNET (François), *Archéologie ou histoire de la médecine* (in *Critique*, mai 1965).

البنائية

عند : كلود ليفي شتراوس

البنائية هي المنهج الذي ساعد العلوم الانسانية في هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم . ليفي شتراوس هو سيد البنائية في فرنسا ، الذي رأى ان يبدأ من تطبيق نموذج لغوي على الانثروبولوجيا ، وعلى العلوم الانسانية . وكان « سوسور » (١) مؤلف « دروس » في علوم اللغة العامة ، هو الذي أوحى له بذلك في بادئ الأمر . ففي الوقت الذي كان فيه علماء اللغة أمثال ميه (٢) وفندريس (٣) ظلوا يحاولون شرح تطور اللغة بربطها بتطور المجتمع فان سوسور لم يعد يهتم بالبحث التكويني التاريخي ، وقلب العلاقة بين النسق والتاريخ . وقد ميز عالم اللغة بين اللغة باعتبارها مجموعة من المواضع المتفق عليها والتي تتيح استخدام اللغة وممارستها عند الأفراد وبين الكلام الذي يمثل تلك الممارسة نفسها .

وموضوع علم اللغة هو نسق « الرموز » نفسه . وهو نسق يتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذي يتكلم ليعنى شيئا . والسلسلة التصورية للشيء « المعنى » . هذا النظام عبارة عن « بنية » . فمعنى لفظ ما لا يتحدد بعلاقته ، بل يتحدد بعلاقته بالكلمات الأخرى في اللغة ؛ فالدلالة هنا تفاضلية . وعند تطبيق ليفي شتراوس لهذا النموذج في التحليل على الانثروبولوجيا ، فانه احتفظ بروحه التي تتعارض مع النزعة التاريخية لأن البنائية عملية تجميع تعمل دون اهتمام بالتاريخ . وهي مع ذلك تختلف عن أية نظرية من نظريات الشكل (في مقابل المضمون) فالشكلية والبنائية تختلفان وتنفصلان أحدهما عن الأخرى بسبب اختلاف موقفيهما من الوجود العيني . فالبنائية ، على عكس الشكلية ، ترفض

Claude Lévi-Strauss	•
Saussure	(١)
Méillet	(٢)
Vendryès	(٣)

التعارض بين المجرّد والعينى ، كما ترفض منح اى امتياز للمجرّد ؛ فالشكل عندها يتحدّد عن طريق مادة غريبة عنه . وليس للبنية محتوى متميز ، انها هذا المحتوى نفسه . مأخوذاً فى منظومة منطقية باعتباره خاصية من خصائص الواقع . وبهذا المعنى فان البنائية تتعارض مع الشكلية ، بالرغم من انها متولدة عنها ، وقليل من البنائية يبعدنا عن العينى الملموس ، لكن كثيراً منها يعيدنا اليه . والتفكير البدائى ليس سابقاً على التفكير المنطقى ، بل هو منطقى ، انه التفكير عندما يعمل على مستوى اولى هو مستوى العينى ، انه منطق العينى الملموس .

واقدر طبق ليفى شتراوس « اول الامر ، وعلى احسن صورة ، منهجه على دراسة نظم القرابة . وهذا النظام ينشأ فى الواقع كاللغة تماماً ، لا على مستوى الالفاظ المفرد ، بل مستوى العلاقات الثنائية : « الزوج والزوجة » ، « الابن والاب » ، « الشقيق والشقيقة » ، « والخالة والابن الشقيقة » الخ . . . والقرابة مثلها مثل اللغة وسيلة اتصال لا تنمو تلقائياً ابتداءً من موقف حاصل بل تنمو وفق نظام تحكمى من التصورات ، « انها ليست صيغة بيولوجية » ، بل هى « نسب » بمعنى ان قواعد الزواج تضمن مسيرة الزوجات داخل المجموعة الاجتماعية ، وبهذا يحل النظام الاجتماعى للقرابة محل نظام علاقات الدم المشتركة ذات الاصل البيولوجى . فالقرابة اذا « لغة » ما دامت تتضمن قيام نمط اتصال معين بين الافراد والجماعات . وكون « الرسالة » تكون هنا على ايدى زوجات مجموعة بشرية تسير بين مختلف المجموعات ، لا بكلمات تنتمى الى مجموعة معينة وتلّوّر بين الافراد فان هذا لا يغير شيئاً من تشابه الظاهرة فى الحالتين . ان اللغة مبادلة ، واتصال وحوار ، وهذا ما يحدث فى الزواج فتبادل « الرموز » كتبادل النساء ظاهرتان متشابهتان يمكننا ان نطبق عليهما سواء بسواء نفس المنهج البنائى . ومنع الزنا هو القاعدة الاساسية التى توصل الانسان الى الحياة الثقافية (الاجتماعية) ، وهو يمثل قاعدة المهر احسن تمثيل ، وهو يمنع الزواج بالام ، او بالشقيقة ، او بالابنة . لكن اكثر من ذلك واهم لانه هو الذى يحرم الام والشقيقة والابنة على الآخرين . . . « فالمبادلة تحتوى على اكثر من الاشياء المتبادلة » انها تحوى على علاقة التبادل ، ولذا فان اى زواج يعتبر لقاء مأسوى بين العنصر الطبيعى والعنصر الثقافى ، بين النسب والقرابة ، ولقد تطلب ظهور التفكير بالرموز ان تكون النساء كالاقوال اشياء متبادلة . والواقع انه هذه هى الطريقة الوحيدة التى تؤدى للقضاء على التناقض الذى يجعلنا ننظر الى المرأة الواحدة من زاويتين مختلفتين : الاولى بصفتها موضوع رغبة خاصة ، وبالتالي مثيرة للفرايز

الجنسية والتملك ، والثانية باعتبارها ذاتا تأخذها على انها ذات وعلى انها ترغب فى الآخر ، اى انها وسيلة لربطه بها فى الوقت الذى تترك نفسها ترتبط به . فاللغة باعتبارها قانونا لا باعتبارها معنى ، هى النمط الرئيسى لكل تنظيم .

يطبق هذا المنهج نفسه على تحليل شخصيات الاساطير ، فليفى شتراوس يرى ان العقل الانسانى واحد ، وان التفكير الاسطورى ليس تفكيرا قبل منطقى ، بل هو تفكير منطقى على مستوى المحسوس تفكير تصنيفى يستخدم مقولات تجريبية « مثل النضج والنبيء ، أو الغض « الطازج » والفساد ، أو المبلل والمحترق الخ .. » باعتبار انها أدوات تصويرية حقيقية تستخدم فى استخلاص افكار مجردة وترتيبها فى عبارات .. وليس محتوى الاسطورة هو أهم شيء فيها ، وابتاع خطأ هو أن تفسر كل رمز على حدة وفى ذاته ، على طريقة نماذج يونج ، لأن الرمز لا يستقل بذاته ازاء اطاره الموجود فيه ، ولأن مغزاه فى موضعه الذى يوجد فيه وتكون حقيقة الاسطورة فى « العلاقات المنطقية المجردة من المحتوى أو بالأحرى العلاقات التى تستغرق خواصها الثابتة قيمتها الوظيفية ، حيث أن العلاقات المتشابهة يمكن أن تنشأ بين عناصر أكبر عدد من محتويات مختلفة » هكذا توجد موضوعية وبنائية للأساطير . وليفى شتراوس لا يدعى أنه يريد أن يوضح لنا « كيف يفكر الناس فى الأساطير ، بل يريد أن يبين كيف تعمل الأساطير فى تفكير الناس ودون وعى منهم » . ويريد أن يوضح كذلك على أقصى تقدير كيف تعمل الأساطير فيما بينها وتنشئ تفكيراً ويستهدف الفيلسوف دائما ربط فكرة الحديث الكلامى بفكرة الشخص « أما رجل العلم فهو لا يتبع هذا المنهج » وبالنسبة له فان الأساطير فى مجتمع تمثل لغة أو حديث هذا المجتمع وهو حديث لا مرسل له ، لا متكلم يتكلمه ، حيث تجمعه كما يجمع عالم اللغة شتات لغة غير معروفة جيدا ليحاول أن ينشئ قواعدا . قواعد تلك اللغة ومجموعة من أساطير ما تشكل مجموعة متبادلة ؛ نمثلا نجد فى أساطير وقصص الهنود فى الأمريكيتين نفس الأفعال تنسب لحيوانات مختلفة ، وفهم معنى لفظ معين هو نقله تبادلا وبالتوالى فى جميع السياقات التى يمكن أن يوجد فيه هذا اللفظ . والعالم المشتغل بعلوم الانسان والحيوان يفعل نفس الشيء ؛ بمعنى أنه اذا ظهر النسر يوما نهارا وظهر اليوم ليلا وأديا نفس الفعل ، فانهم يخلصون من ذلك الى أن النسر بوم نهارى ، كما ان اليوم نسر ايلى الأمر الذى يعنى أن المتعارض المطلوب هو الذى يقوم بين النهار والليل . واذا قارنا هذه

الاسطورة بأساطير اخرى لوجدنا ان السر واليوم يتعارضان مع الغراب ، في حين انهما يتعارضان فيما بينهما تحت زاوية الليل والنهار ، وتتعارض هذه الطيور ثلاثتها مع طائر البط (مثلا) تحت زاوية جديدة هي زاوية الأرض والسماء . أو كذلك زاوية السماء والماء . وعلى هذا النوال وبهذه الطريقة نستطيع ان نعرف ونحدد قدما « عالم القصة المسرودة » وهو عالم قابل للتحليل بتغييرات التعارض المترابطة أو التي ربطها بعضها ببعض داخل كل شخصية على حدة ، شخصية تكون حسب تعبير جاكوبسون « حزمة من عناصر متباينة وتفريقية » .

هل لنا ، وقد وصلنا الى هذه النتيجة ، ان نتساءل عن معنى تلك الاساطير ؟ وما هو اقصى معنى تؤدي اليه هذه المعاني التي تعنى بعضها بعضا ؟ لا بد ان نجيب على هذا بأن الاساطير تدل على الروح التي انشأتها بواسطة العالم الذي تمثل هذه الروح أحد أجزاءه . هكذا يمكن ان تتولد تلك الاساطير في وقت واحد بواسطة الروح التي تسببت فيها ، وتنشأ من خلال تلك الاساطير صورة للعالم رسمت معالمها مقدما في بناء تلك الروح .

هذا المتهج يتضمن في نهاية الأمر فلسفة تشمر بها في جميع مؤلفات ليفي شتراوس ، وخاصة في كتاب « التفكير الوحشي » ، ان هناك تفكيرا منطقيا يوجدان باطنين في كل من الطبيعة والحياة . واذا اردنا معرفتهما فلا بد ان يمرا من خلال التطور وبواسطته . والذات هنا ليست هي التي تشكل الموضوع ، بل ان الدوات لا تشكله ، على العكس من ذلك فان الذات تتشكل بفعل تداخل الروح الموضوعية . لا وجود هنا لكوجيتو فردي على طريقة ديكارت ، ولا لكوجيتو اجتماعي على طريقة سارتر . حيث ان فكرة كيان داخلي للانسان هي التي يعارضها شتراوس . ولهذا يقول : « ان الذي يبدأ بوضع نفسه في خضم البدايات المزعومة لك « أنا » لن يخرج منها ابدا . فالبنائية ترسي قواعدها على المستوى الذي يصبح فيه التنظيم نسقا ، دون علم التفكير . ومع هذا فان ليفي شتراوس « نصف كانطي » حتى ان ريكور « استطاع ان يقول عن فلسفته انها فلسفة ترنسندنتالية ، لكن بدون ذات . لكن هل هي ترنسندنتالية حقا ؟ صحيح ان فكرة البنية فكرة ضرورية عند كانط وبهذا المعنى تصبح البنائية ذات صفة كانطية . لكن البنيات هنا ليست مقولات للذات ، بل هي بنيات في الاشياء ويقوم العقل بعكسها على صفحته ، لهذا فهي مختلفة تماما عن بنيات كانط . وباختصار فان البنائية ترمي الى قانون عالمي لانها تؤمن بنهاية لتجميعات « بنيانية » ممكنة . ذلك لانه لا يوجد الا تفكير واحد :

وهو التفكير « الوحشى » يوجد لدى الجميع ، ويشكل مع التفكير الحضارى علاقات « زمالة » ، لا علاقات « بنوة بأبوة » . . هكذا ترى البنيانية انها تستطيع الوصول الى بناء ، او الى الكشف عن جدول للمقولات بواسطة علم الانثروبولوجيا وليس عن طريق الاستنباط الترنسندنتالى او الميتافيزيقى .

ان ليفى شتراوس يقول بوجود بناء تحتى صورى ، تفكير لا شعورى ، او تفكير ارهاصى للروح الانسانية ، ويقول بوجوده فى باطن النظم الاجتماعية ، كما لو كان علمنا او معرفتنا موجودة وجودا مسبقا فى الاشياء ، وكما لو كان النظام البشرى للثقافة نظاما آخر فى الطبيعة ، فالبنية تمارسها الدوات التى تعيش فى المجتمع من تلقاء نفسها . « وهو بالأحرى الذى يمتلكها ولا تمتلكه هى » ، ان الحقيقة أكثر من الانسان . . والحقيقة من خلال الانسان هى موضوع البحث الذى يقوم به ليفى شتراوس . . وهو بهذا ، وان صح القول ، فى الطريق الى تقديم المادية الوحيدة التى تتمشى مع هذا العصر ، والفلسفة الوحيدة الإلحادية بمعنى الكلمة . وقيمة الأسطورة عنده تاتى من أنها تنوع ضخم فى شكل مبدأ السببية . ووظيفة السحر أنه يقدم للانسان صورة طبيعية . أما الدين فوظيفته أنه يعطى الطبيعة شكلا بشريا وكلا الشكلىين يرتبطان دائما أحدهما بالآخر ، لكن تختلف جرعة كل منهما عن الآخر . افلا يمكن أن تكون الأسطورة - وهى أكثر موضوعية - أرفع من الدين وأكثر ذاتية منه ؟ ان التفكير الوحشى يكشف عن الكثير فى حياتنا ويعرفنا بالانسان وبالثقافة ؛ وهو وان كان يقف فى وجه أى تغيير ، ويحب النظام وثبات الحال ، فانه رغم ذلك يتوسط بين الطبيعة والثقافة ويربط الرمز باللموس . . وحيث ان العقل هو أيضا شىء فان عمل هذا الشىء الذى يقوم به وظيفيا هو الذى يعلمنا عن طبيعة الاشياء ، فحتى التفكير الخالص يتلخص فى « ادخال » الكون فىنا . « واننا نستطيع ان نجد اكمل شرح وتعليل لهذه الحقيقة فى النظريات الرياضيه والفيزيائية . لكن هناك فى نفس الوقت عند ليفى شتراوس ناحية انسانية ؛ هناك تفكير انسانى ، حيث نجده وقد أخذ يندد بما يمكن ان نطلق

عليه النزعة الانسانية التي توجد في أساس كل اتجاه تقيم فيه تشييدا مزيفا للقطعية أو للجنون . فالوهم الذي يدعونا الى القول بوجودهما انما يرجع في أساسه الى رغبتنا في أننا نشعر بوجود ابتعادنا عن المرضى وعن البدائيين ، وأن نكون دائما على مسافة منهم . وليفى شتراوس - على العكس من ذلك - قريب من أولئك الذين يقوم هو بدراستهم ، بل وهو يحبهم . وما من كتاب أكثر تعبيرا في نزعة الانسانية من كتاب « استوائيات حزينة » (٤) حيث يجدد المؤلف التقليد القديم الذي كان يدفع بالفكر الى القيام برحلات فلسفية وحيث تفهم أن حب المؤلف للشعوب البدائية ضرب من البحث عن مولد البشرية .

وليفى شتراوس له معجبون كثيرون في فرنسا وخارجها خاصة لدى الشباب بمختلف مشاربهم لانه قدم عملا علميا دقيقا متشددا في تفكيره ، ولانه دائم التفكير والتأمل في عمله هذا من أجل الوصول الى المنهج ، واستخلاص الفلسفة التي يجسدها هذا المنهج . ولانه ظل بالاضافة الى هذا شبيها بجان جاك روسو في حبه للبشرية وصادقته للناس ، ولانه يحلم أحيانا بالتوفيق بين الشرق والغرب . ولانه قدم لنا ماركسبة خلصت الانسان من اغلاله الاقتصادية واكملها ببوذية خلصته من اغلاله الروحية المتزمتة ؛ الامر الذي يدل ولا شك على أن الانسان حيوان أكثر قدرة على المقاومة مما نتصور ، وعلى أنه لم يمت موتا كاملا ، وعلى أن الله أيضا حي ، والامر الذي يثبت أن صورة ما من صور الانسانية سوف تظل حية . . . تلك التي سوف تعرف دائما أبدا كيف تذهب الى اعماق البحث عن المعنى .

المراجع

LEVI-STRAUSS (Claude), Les structures élémentaires de la parenté (Presses Universitaires de France).

- Tristes tropiques (Plon).
- Anthropologie structurale (Plon).
- Le totémisme aujourd'hui (Presses Universitaires de France).
- La pensée sauvage (Plon).
- Le cru et le cuit (Plon).

Sur Claude Lévi-Strauss :

CHARBONNIER (Georges), Entretiens avec Levi-Stauss (Plon).

SABAG (Lucien), Marxisme et structuralisme (Payot).

Esprit (novembre 1963 : La pensée sauvage et le structuralisme).

Aletheia (no 4, mai 1966 : Le structuralisme).

Sur la linguistique moderne :

BENVENISTE, GATROBSON, MARTINET, etc., Problèmes du langage (Gallimard, Coll. «Diogène»).

BENVENISTE (F.), Problèmes de linguistique générale (Gallimard).

GATROBSON (R.), Essais de linguistique générale (Ed de Minuit).

LEFEBVRE (Henri), Le langage et la société (Gallimard).

MUNDELBRAJT (B.), Logique, langage, théorie de l'information (Presses Universitaires de France).

MARTINET (A.), Eléments de linguistique générale (Colin).

MOUNIN (G.), Problèmes théoriques de la traduction (Gallimard.)

TODOROV (Tzvetan), Théorie de la littérature, Textes des Formalistes russes présentés et traduits par Tzvetan TODOROV. Préface de GATROBSON (Le Seuil).

علم النفس

عند : موريس برادين*

كانت المشكلة التي واجهت برادين دائما أبدا هي مشكلة العلاقات بين الإنسان والطبيعة ؛ فقد بحث في دراسته حول « نقد ظروف العمل » في مسألة العلاقة بين المعرفة والفعل . ثم كتبه بعد ذلك « فلسفة الاحساس » (١٩٢٨ - ١٩٣٤) التي افتتح بها تفكيره الشخصي ، محلا - ابتداء من « الحساسية الأولية » وبالتالي - معاني الحاجة ومعاني الدفاع عن النفس . ثم جاء مؤلفه الضخم الذي كتبه بين عامي ١٩٤٣ ، ١٩٤٦ بعنوان : « رسالة في علم النفس العام » . . . ليقدم لوحة كاملة للحياة العقلية منذ الوظائف الأولية الى الحديث عن العبقرية البشرية في الوسائل التي تتخذها وفي نتائجها . وبعد ان نشر بعد هذا كتاب « روح الدين » ظهر له أخيراً عام ١٩٥٥ كتاب « مغامرات الروح في عالم الأنواع » . وقد بحث فيه عن مصير الروح في أشد معانيه ايجابية ؛ أي في وظيفتها العامة التي يحددها لها قانون التطور والصعوبات التي تقابلها ، ثم تتغلب عليها . ولم يحدث أن جمع عالم من علماء النفس قبله على هذا النحو بين النزعة الطبيعية والمثالية . . . وقد كان هدفه أن يرسم فيه نوعاً من الملحمة هي ملحمة الروح المناضلة الباطنة في قلب الطبيعة ذاتها ، والتي لا ترى دون أدنى شك ما يمنعها من أن تسير جنباً الى جنب مع الحيوان ، وأن تصفى الى اعترافاته المتواضعة ، ومع ذلك فإن فعلها وتأثيرها يكون من القوة بحيث يدعو الطبيعة الى أن ترتفع دائماً فوق نفسها . . . وهو يقول : « ان الملاك فينا يوجد بالقرب منا دائماً ولكنه يظهر غير بعيد عن اغراءات طبيعتنا الحيوانية وفخاؤها . . . ومع ذلك ، فلا يمنعنا هذا من القول بأن أخص خصائص الإنسان قائمة في أنه ذو طبيعة سامية » .

وعلم النفس في نظر برادين هو فلسفة الروح باعتبار أنها هي فلسفة الحياة . كان الفيلسوف لانيو يقول ان علم النفس علم تاريخي ، باعتبار

ان الروح من حيث انها وحدة وأبدية من ناحية المبدأ ، وانها لهذا تصبح لدى الانسان موضوعا لعلم النفس لانها تعيش في الزمان وتتابعه . وبمعنى يشبه هذا تقريبا ، يدرس برادين تاريخ أحداث الروح ، أى انه يدرس الروح بعد أن تكون قد أصبحت هي نفسها الحياة . لكن هذا التاريخ ليس تاريخا خالصا ، أو ان صح القول ليس علما تكوينيا ؛ لان قراءتنا له ينبغي ألا تسير من الماضى الى الحاضر بقدر ما تسير من الحاضر الى الماضى . . . ذلك انه لا توجد سلسلة لأشكال الحياة النفسية يمكن للروح أن تكون قد رسمتها طوال مسيرتها ثم تركتها بعد ذلك لتكرس نفسها للمهام أعلى ، كما لو كنا امام طبقات أرضية مترابطة بعضها فوق بعض ومنفصلة ؛ اذ ليس من شك في أن الوظائف النفسية الأصلية - التي كانت في بادئ الامر بسيطة وعامة - هي التي أخذت تتباين وتتعدد تدريجيا . لكن في كل مرحلة من مراحل التباين تكون جديدة ، تعود الروح الى الخلف وتمسك بين يديها بالوظائف التي تخطتها وتعيد صهرها لتهيئ لها فرصة الافادة من التقدم الذي حققته . . . ذلك انه ما من شيء ينشأ جديدا في الحياة إلا وكان له اثر في أسبابه المولودة له . هذا ما يسميه رادين قانون (التوالد المتبادل) الذي يسمح باعطاء نظرة شاملة عن الحياة الروحية وتاريخها ، وشبيهة بالنظرة التي تعطيها العلوم البيولوجية للحياة العضوية وتطورها .

لكن يلاحظ هنا أن التوالد البشرى لا ينتج التوالد الوراثي ؛ فالشيء الذي يراه الانسان كمعطى ، ان هو في الواقع الاننتاج نشاط يجهل نفسه . والحواس هي التي تنبه هذا المعطى فيشير العقل اليه ولو ان العقل التفكيرى هو الدم يغذى الحواس . على أن مولديه الانسان تتحول جذريا بالنسبة لتوارثية لتسد في طريق آخر ، بمعنى أنا لا نرى ما سبق أن حدث الا وقد تغيرت صورته بفعل ما طرأ عليه . من هذا نرى أن « علم الوراثة » الذي يفيد منه برادين تراجعى الى الخلف ، لا تقدمى الى الامام . ونرى بالتالى أن منهج التوارثية المتبادلة هو حقا منهج تحليلى تراجعى ، بمعنى انه لا توجد توالد من طرف واحد من الأعلى الى الأدنى ، بل ان التوالد يتم تبادليا من الأدنى الى الأعلى ، ومن الأعلى الى الأدنى . ويفترض هذا أصلا تطورا في التفكير الفعلى يحتاج الى الاتصال بالطبيعة ، تماما كالحيبة التي لا تصبح شجرة الا باتصالها بالأرض التي بذرت فيها .

على أن الروح التي تدرس هي روح « مجسدة » ، أو ان امكن القول ، روح الجسد ، التي تحمل صورة أو علامة الجسد ، حتى لو تحررت التحرر الكامل . ويرى برادين هنا انه لكي يتم ذلك يتعين على الروح القيام بمجهود

دائم الفعالية ، ولو أن مجهودا آخر يرمى الى صبغ الجسد بالروحانية لن ينتهى بالنجاح التام ولن يتم الا باصطباغ الروح بصبغة جسدية وحتى اذا كانت « الكلمة » هي التي تظهر أولا ، فان الحقيقة الاولى الاصلية على المستوى الزمني هي الفعل دون الكلمة ، العمل دون الكلمة ، فالروح تعمل في الجسد قبل ان تتعرض نفسها فيه ، وهي التي تعمله رغم انه لا يوضح لها بسهولة وهي تكون «نفس» ونفس تتحرك آليا ؛ لأنها تتمتع بآلية مكتسبة . ومن هنا « الآلية النفسية » . « السيكولوجية » التي تتعدى مباشرة لكل اثاره ومن خلال تصديها هذا ، ومن خلال العادة والغريزة ، يصل النور الى الكتلة المتفرقة من الآلية ، ويخترع الجسد حقيقة الروح المتزايدة ليستخلصها . على أن الحركة الذاتية للروح هي أول مغامرة لها .

اما الثانية ، فهي الذاكرة ويميزها فعمل الادراك الحسي الذي يحل « الاستعراض » محل التصدي ؛ لأنه يبدأ بادراك « على مسافة » ؛ فالحس هو الشيء الذي يحول حالات لم تكن بالنسبة للحياة الا اسبابا لرد فعل حاضر . . يحولها الى علامات لفعل عارض . . اننا نقصد تماما « الحس » باعتباره شعورا خاليا من الفعل ولكنه مزود بالحاسة . والأعصاب الحسية لا تدرك مباشرة ، لا النفقات ولا الألوان ، لكنها تدرك « اخطارات » عن طريق النغم واللون ، والروح تتحرر تماما في ادراك الروح حسيا ، فحين تفهم الروح « اشارة ما » تحصل على جميع سلطاتها . هنا نذكر نبوءة قالها الكاتب الروائي بالزاك : « سوف ياتي يوم ولا شك ، يقبل فيه الفلاسفة ان الحواس هي نوع من غلاف لفعل حتى ياتي من الروح » .

والمغامرة الثالثة والاخيرة هي تلك التي تقوم بها الروح المتصفة بالفعل العقلي ، والتي تحل محل منهج المحاولات التجريبية ، منهج التجارب بالفكرة المسبقة . فالإنسان المتعقل هو ذلك الكائن الذي — بدلا من أن ينتظر استعراضات نداء ، او رفض ، تزيد او فعالية والتي يصبح المستقلب الذي تعلن عنه الادراكات الحسية حاضرا سعيدا او مشؤما . . يشرع في أن يفعل ما يريد ، وأن يقضى على ما يخشى . فنحن لا نفهم حقا الا ما نفعل ، وهنا يقع الفرق الحقيقي بين الانسان والحيوان ؛ لأن الحيوان غير قادر على استخلاص فكرة السببية لأنه غير قادر على أن يرى مقدما ، أو يتفادى كل ما لا يفرض عليه ربط الأفكار فيما بينها أن ينتظر . ولقد أرادت التجريبية في مبالغة ان تهبط بالسببية الى الانتظار . والحقيقة ان السبب قوة تنتج ما لا ننتظر وما ننتظر ، ما لا نتوقمه وما نتوقه على السواء . وهناك اشياء تفاجئنا وتدهشنا لأن السبب يخلق

قواعد تستطيع أن تسخر من الحواس ، أو قواعد لا تتكشف إلا لحواس
تضئ الروح طريقها . والعقل لدى الإنسان عبارة عن القدرة على تمثيل
ما يعرف من خلال الضوء الذي يبين له أنه يستطيع أن يفعل ذلك ..
لأن الإنسان ينفذ ما يكفي الحيوان بانتظاره ، وبهذا يصبح العقل هو
القدرة على التوصل الى الأهداف الأخيرة ، ومن هنا تتولد مختلف صور
المعقبة البشرية ..

هكذا نرى أن تطورا يحدث في كل حالة ويتخطى نفسه .. ذلك أن
الحياة تنبع من الروح . لكنها تخنقها بقدر ما تعبر عنها ، فالتقدم نفسه
تهديد للتقدم لأنه يحدث عن طريق تمرد على الاتجاهات التي تثيرها
طاقاتها « الجريئة » إثارة فوق العادة . فان اخذنا ولو مثلا واحدا على
هذا لوجدنا أن الذكاء العقلي ينجح تماما في تحويل الأعضاء الحسية
الخالصة التي تكون حساسة تماما ازاء الاثارات الرديئة ، تحويلها الى
أعضاء ادراكية تكون حساسة ازاء اثارات دقيقة . لكن لهذا النجاح مقابل
آخر ؛ فمثل هذه الأعضاء تكون على جانب كبير من « الدقة » وتكون الاثارات
الرديئة التي تلقتها من قبل قادرة على إثارة بعض الآلام . وبذلك لا تكون
هناك هدف من وراء الألم ؛ لأنه بمثابة اخفاق لكل غاية ، انه وحش ضار .
وما يكونه الألم بالنسبة للاحساس هو الذي يكون بين الروتين والعادة ،
وما بين الانفعال والعاطفة ، وما بين اللاأخلاقية والأخلاقية .. فهناك وحوش
نفسية ، بمعنى أن الخطأ لا يمكن أبدا أن يكون آليا خالصا ؛ لأن الخطأ
بنفسه يكشف عن وجود الروح التي ينكرها ، ويأتي هذا الكشف حتى
في مجرد « الفوضى » التي يتصف هو بها ، وهكذا يكون الانفعال عبارة عن
اضطراب في روح مثقلة بجسدها ، ولكنه على أي حال اضطراب في روح ما ،
وعندما يصبح الذكاء العقلي شعوريا لدى الإنسان تجده وقد أصبح قادرا
على أن يحكم على ما يفعل .. والجنس البشرى ينبع من ثورة ضد حالة
السلبية التي يحكم عليها بها الوجود الحيواني . غير أن نجاح الإنسان في هذه
الثورة لا يمكن أن يكون كاملا . وصحيح أن عقلنا العضوي لا يرى مانعا من أن
يسير جنباً الى جنب مع الحيوان ، وأن يسر اليه ببعض آماله ورغباته ، مما
ينتج عنه عدم اكتفاء وعدم رضا تشعر به الروح دائما . وهذا ما يمل كونه
الإنسان شعوريا بعدم الاكتمال .. إذ لا يوجد تفكير إلا لأن الفكر يعمل دائما
أبدا على أن يبحث عن نفسه ليثبت وجود نفسه بالجمال تظل دائما بالنسبة
له غير مكتملة ..

هكذا تكون الروح هي التي يجب دائما ان نلقى بها في الطبيعة
ولا شك ، بمعنى ان تصبح الحياة بالنسبة لها سهلة في هذه الدنيا ما دامت
تلك الروح لا تفتأ ان تناضل وان تنهزم أكثر الاحيان وان ترى نفسها وقد
أحيطت بالفخاخ . . الامر الذي يجعلها تحلم بوطن آخر . . لكنها ترتبط
بالأرض بكل الوسائل وبكل ما تستطيع ان تفعل . الا يمكن مع ذلك قبول
فكرة وجود فلسفة للروح تكون مختلفة عن فلسفة الحياة ؟ ان برادين
لا ينكر ذلك ، لكنه يرى فحسب ان فلسفة كهذه لن يكون مصدرها علم
النفس ، وأن منهجها يعطى مكانا كبيرا لفائضة باطنية في داخل علم
البيولوجيا ، علم الحيوان ولا يسير هذا المنهج نحو أو ضد غائية كونية
معينة ، فعلم النفس البيولوجي لديه لا يتضمن أية ميتافيزيقا . صحيح ان
عملا يقوم به العقل ويبين أول مجهود له في تحسسات أشد الحيوانات
بساطة ان هو الا تأكيد للإيمان بوجود الله داخل العالم في إحدى صوره
الدنيا . وعلى العكس من ذلك فان انعدام التماسك في الأشياء عام جدا
لدرجة انه لا يترك الا مكانا صغيرا للعقل ، ويكون الألم هنا عميقا لدرجة انه
لا يفتح الا ثغرة صغيرة للأمل . فما العالم الا « عماء لا غناء فيه » . . وعلم
النفس البيولوجي لا يمنع قيام الإيمان الديني بشرط ان يبحث عن أسبابه
في مجال آخر .

المراجع

PRADINES (Maurice), Philosophie de la sensation (Belles-Lettres) : 1) Le problème de la sensation; 2) La sensibilité élémentaire, Les sens du besoin; 3) La sensibilité élémentaire. Les sens de la défense.

— Traite de psychologie générale (Presses Universitaires de France) : 1) Le psychisme élémentaire; 2) Le génie humain Ses oeuvres; 3) Le génie humain. Ses instruments.

— L'aventure de l'esprit dans les espèces (Flammarion).

Sur Maurice Pradines :

GRAPPE (Jacques), La genèse réciproque. Introduction à la psychologie de Maurice Pradines (Presses Universitaires de France, 1949).

علم الاجتماع

عند: جورج جورفيتش*

جورج جورفيتش هو المجدد الحقيقي للدراسات الاجتماعية في فرنسا . وتعتبر مؤلفاته من النوع الذي يصعب تلخيصه لكبرها واتساعها ، ولذا يصبح من الأفضل هنا تقديم مجرد فكرة عابرة عما تحويه هذه المؤلفات ، وعن اتجاهها العام ، خاصة وأنها ما تزال تثير نحو التجديد ..

ولقد ولد جورفيتش في مدينة نوفوروسيسك يوم ٢ نوفمبر ١٨٩٤ ثم مات في باريس في ٥ ديسمبر ١٩٦٥ . وكان قد نشر مذكراته الأولى عام ١٩١٧ في « دوريات » . ثم حصل على « الاجريجاسيون » عام ١٩١٨ وعين مساعدا بجامعة ليننجراد ، ثم أستاذا بجامعة « توسك » عام ١٩١٩ . وحين شعر بعدم موافقته على اتجاهات الثورة الروسية ، فضل الابتعاد وسافر الى براج حيث عمل بالتدريس ، ثم أقام في فرنسا ابتداء من عام ١٩٢٤ . وإذا كنا نذكر القارئ بهذه الحقائق التي غالبا ما نسيها النقاد ؛ فذلك لأن لها أهمية كبرى ، باعتبار أن علم الاجتماع في نظره قد نشأ من مشاركته في تجربة جماعية كبرى : تقصد الثورة الروسية التي كان بالنسبة لها « ممثلا ومشاهدا » . أضف الى ذلك أن نشأته الأولى قد أثرت تأثيرا عميقا في تفكيره . ورغم أن جورفيتش قد شارك في الحركة الموالية للسلافيين ؛ تلك الحركة التي أبرزت فكرة الرابطة الجماعية دون أن تمتص هذه الروح الجماعية فيه الفرد كفرد ، والتي رأى أن تكون متصالحة مع الكنيسة ، وكذا مع الرابطة الريفية (مير) ، ورغم هذا فقد استوحى مذهبه الأساسي الذي يدور حول الـ « نحن » ، أو ، بشكل أوسع ، التوازن بين الوحدة والكثرة . لكن جورفيتش كان نهما يريد معرفة كل شيء ، ولذا أثرت فيه في نفس الوقت تأثيرات أخرى ؛ مثال ذلك أنه اكتشف ، ولم يكن يبلغ من العمر أكثر من سبعة عشر عاما ، فكرة الإدارة

Georges Gurvitch

العملية الذاتية عند « برودون » ، كما اكتشف عند « دانتون » فكرة الحرب الثورية ، وبعد ذلك بقليل قام بدراسة عن « الواقعية الجدلية » عند فبخته في مرحلته المتأخرة ، من تفكيره ، وكتب عنها مؤلفا ظهر عام ١٩٢٤ ، يعتبر اليوم أحد المصادر الأساسية لفكره الفلسفى ، وحين اتهمه البعض بأنه يدين باتجاهات تقول « بوحدة الوجود » ، كان يجيب في حماسة وغضب قائلا : أنه لا يجرؤ أن يضع نفسه مكان الله ، وأن ما يهمه بوجه خاص هو مذهب اللاهوتية السلبية . وما أن بلغ عمره عشرين عاما حتى أخذ يفكر في فلسفة بيرجسون ، ثم هام حبا بفلسفته كل من سان سيمون (الذى كان يفضلته دائما على أوجست كونت) وماركس . وأخيرا ، سمحت له علاقاته الوثيقة - في فرنسا - خاصة بعالم الاجتماع « موس » بأن يتفهم فلسفة ديركهايم أحسن من ذى قبل ؛ الأمر الذى مكّنه فيما بعد أن يقيم لها نقدا ، وأن يسير فيما بعدها وفى طريقها ، هكذا يجدر ألا ننسى أن عالم الاجتماع جورفيتش يتمتع بثقافة فلسفية عميقة ، بل وبثقافة لاهوتية أصبحت في الواقع بمثابة أفق تدور فيه كل مؤلفاته .

هذا ما يفسر ولا شك أين أعظم مجهود بذله جورفيتش كان يرمى أساسا الى خلق صورة نظرية لعلم اجتماع من شأنه أن يقرب شيئا فشيئا من الواقع المعنى للموس . أن قليلا من النظرية يبعدنا عن الملموس ، وكثير منها يقربنا منه . ولطالما ترددت علوم الاجتماع بين المناقشات المذهبية الخالصة ، أو المنهجية الخالصة (وكلاهما يرتبط بالآخر) ، وبين تجريبية فوضوية تزيل النظام والتنظيم وتضع آلاف الدراسات الجزئية بعضها ملتصقة ببعض الآخر دون ترابط . أما علم الاجتماع عند جورفيتش فهو يربط بين النظرية والممارسة ، أى أنه يبعث بالمرونة دائما في مفهومات علم الاجتماع عندما تتصل بالواقع . وهكذا فإن الأسس الاجتماعية لا يمكن أن تكون نماذج جامدة لأنها في الحقيقة « أماكن مرور مؤقتة » . ولنذكر هنا أن ميرلو - بونتى قد قال بوجود العنصر الوسط كل بنية أصلية ، ذلك العنصر الذى يبعث في فكرة البنية مرونة « جدلية » ويصوغ فكرة الأساس نفسها بصفة جدلية ؛ الأمر الذى يثبت أن الجماعات تتبع دائما طريقا يتأرجح بين البناء والهدم .

كانت الدراسات الأولى التى قدمها جورفيتش باللغة الفرنسية تدور حول القانون الاجتماعى بحيث صارت تلك الدراسات من أمتن وأقوى أجزاء أعماله ومؤلفاته ؛ إذ كانت تسمي في الخط الذى سار فيه « هوريو » : وسيلة للتقريب بين الحقيقة القانونية والتشريعية من جهة ، والحقيقة

الاجتماعية من جهة أخرى . على أنه يحسن - كما فعل جيني - أن نميز بين « المعطى » النابع من الجماعة « المستترة » و « المنشأ » الذى يكون هو بعينه الأساس العلوى المنظم ، فهناك هو تر قائم بين التلقائى والمنظم فى مجموعة ما ، والنظام الديمقراطى هو النظام الوحيد الذى يضمن تسرب القانون غير المنظم الى القانون المنظم . ومنذ اللحظة التى توجد فيها حياة جماعية ، يظهر اتجاه نحو تنظيم قانونى ، وكل مجتمع لا يمكن أن يعيش الا اذا نظم نفسه ، والقانون أحد الوسائل التنظيمية الأساسية ، فهو بمثابة الوسيط بين الروحى والمحسوس ، أو هو نوع من اضافة الصفة المنطقية على المثل الأعلى الاخلاقى . فرجل التشريع والقانون - حيث لا يكون مثاليا خالصا ولا واقعا خالصا ، يحاول جهده فى أن يطبق القواعد الاخلاقية على الحقائق الاجتماعية . وبذلك لا يكون القانون هو الشيء الذى يخفف من المطالب الاخلاقية ، بل يكون الشيء الذى يضمن التنفيذ الاجتماعى . وهذا ما يفسر التجربة القانونية ويعطيها قيمتها الحقيقية باعتبارها نسيجا من المتعارضات . والتجربة القانونية هى تجربة القيم الروحية التى تظهر فى الظواهر المحسوسة . وتلك القيم المجسدة هى التى يسميها جورفيتش « وقائع معيارية » على أن العمل الذى يقوم به رجل التشريع هو الكشف عن هذه الحقائق . غير أنها - هذه الوقائع المعيارية تظل دائما حلا وسطا بين التقدم الذى يطالب به المثل الأعلى الاخلاقى والنظام بصفته نتيجة معينة لتوازن القوى . هكذا يعيش القانون فى زمن يسير سيرا حثيثا يتم فيه التوافق بين التقدم والنظام . على أن هناك ناحية محافظة فى التجربة القانونية ، وضع جورفيتش ضدها وفى مواجهتها الصفة الثورية للتجربة الاخلاقية ، وهى مليئة بالتقدم والتحول ، تتحقق فى زمن خلاق حقيقى بالمعنى الذى اعطاه بيرجسون لهذا التعبير . تلك التجربة التى تظهر هكذا - على الأقل فى قيمتها . . ذلك أن من الضرورى أن نميز بين ثلاث طبقات ، او ثلاثة مستويات فى التجربة الاخلاقية : تجربة الواجبات - تجربة القيم - تجربة الحرية . وهذه الأخيرة هى الثورة الخلاقة . ورغم ذلك فانه كلما مضى جورفيتش فى تحديد العلاقات بين الحرية وتميناتها التى تتحقق فيها ، نجده وقد لجأ الى تعديل مذهبه الخاص بالتجربة الاخلاقية بعض الشيء ، بحيث جعله « أقل ثورية » .

هذا هو التفكير الاول الذى سيطر بلا شك على تقدم علم الاجتماع عند جورفيتش ؛ ذلك ان نقطة البدء عند الكثيرين كانت تتمثل فى التمييز بين الفرد والجماعة ، اما بقصد اعطاء الفردية امتيازا خاصا ، واما بقصد تمييز الجماعة على الفردية . لكن كان معنى هذا البقاء فى اطار مطلق ،

منطوق على نفسه ، وكان معنى هذا ايضا تجاهل التداخل المتبادل بين الوعى الفردى والوعى الجماعى ، لكن الحق أن الـ « نحن » توجد فى المرتبة الأولى ، أما الفردى والاجتماعى فيستمدان وجودهما منها ويتميزان . لهذا يعيب جورفيتش على سارتر أنه لم يقر وجود الـ « نحن » ، أى أنه لم يهتم بالذوات : وعيها وسلوكها وتفسيرات التحاماتها الجزئية والمشاركة المباشرة من جانب الأفراد فى التجمعات الثقافية ، لكن هذا لا يعنى عند جورفيتش التسوية بين الفرد والنحن ، انهما حقيقتان تشارك احدهما فى الأخرى لكن كلا منهما غير قابل لأن يرد الى الآخر ، انهما يمثلان الواحد والمتكثر فى الآن نفسه .

ان الانسان والمجتمع ينظر اليهما كذات وكموضوع بالتبادل ، وهنا يقول « كولى » بحق انهما « توأمان » ، وهذا ما يطلق عليه جورفيتش تبادلية الافاق ، وهى مصادرة اساسية فى كل تفكيره . فلقد طالما قام الفلاسفة بتحليل « مستويات » الحياة الفردية . مثال ذلك فينلون وباسكال وبران وارسطو . . وكلهم ميزوا « ثلاثة انواع من الحياة » الحيوانية والبشرية والالهية . ونفس الشيء ينطبق على مستويات الحياة الاجتماعية فى علاقتها بمستويات الحياة الفردية . . لكن مع ضرورة فحصها فحصا علميا بعيدا عن كل حكم قيمي . فاهم ما يميز علم الاجتماع هنا انه دراسة للطبقات الاجتماعية ويقول جورفيتش فى هذا : نحن لا نبحث لا عن جواهر مادية مرتبة بعضها فوق بعض ، ولا عن اكتشافات للكائن الاجتماعى بصفته هذه ، بل نبحث عن اطر تصورات السلوكية التى تقترب من موضوعات الواقع وتصلح للبحث الاجتماعى . ان علم اجتماع العمق - الذى أسسه جورفيتش - ينشئ الواقع الاجتماعى ويحدده فى طبقات تتفاوت فى سطحيته وعمقه ، ولكنها تتفق كلها فى أنها قابلة لأن تكون نقط انطلاق للدراسة الظواهر الاجتماعية الكبيرة او الشمولية « وعلى هذا الأساس يحلل جورفيتش مختلف صور الحياة الاجتماعية » فاذا التفتنا فى الوجود الاجتماعى الى طبقته الأكثر سطحية حيث نلتقى بضغوط القواعد والواجبات ، فسنلتقى فيها بالجمهور ، وفى تجربتنا مع القيم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة نلتقى بالمجتمع ، وأخيرا فان تجربة الحرية حيث يشتد التلاحم بين الذوات الواعية ويختفى الضغط ، هذه التجربة تؤدى الى وجود « الجماعة » . ولو انه من الضرورى فى كل هذا ان نتجنب كل حكم معيارى ، ونخلص تعبير « الجمهور » مثلا من كل معنى به ذم ، وتعبير « تجمع » من كل معنى به مدح ، اذ ليس الأمر هنا أمر تسلسل هرمى للقيم توضع فيه القيم الأعلى مرتبة فى أول السلم تليها التى أقل منها وهكذا ،

لكنه امر معرفة . وهذه المعرفة تفترض اننا لا نفرض على الآخرين معرفة مزعومة من داخلنا ، بل تفترض اننا نعرف ، في نفس الوقت ، وبنفس الحركة ، انفسنا والآخرين ، وال « نحن » التى تربطنا وتجمعنا .

واضح ان هذا المنهج الذى تفترضه تلك التحليلات جدلى ، وانه يلجأ الى وسائل أساسية هي : التكميلية ، والتضمن المتبادل ، والازدواجية المفردة ، والاستقطاب ، وتبادلية الأفاق . فالألفاظ موجودة دائما وفي كل مكان من الوجود البشرى . والحرية والضرورة لا توجدان منفصلة احدهما عن الأخرى بل هما في دائرة متوسطة بين الضرورة الخالصة والخلق غير المحدود ، والامر الذى يؤدى في الوقت نفسه الى تحلل الواقع . ومع ذلك فانه يمكن أن يظل الجدل مجردا ، وجورفيتش يرى أن وظيفة الجدل قائمة في انه يمهّد الطريق الى التفسير لكن من الخطأ أن يصبح هو التفسير ذاته . ولهذا علينا أن نخلص الجدل من طابعه التزمّتي . وجورفيتش قد افاد من ماركس دائما ، لكنه خلصه من تزمّته الجامد . هنا يقول جورفيتش : « الويل للفيلسوف الجدلى الذى يقع في فخ التزمّت عندما يتناول بحث اجراء وظيفى جزئى ، لانه بهذا يكون قد عزل نفسه عن التجربة ، وهى التى تظل الحكم الوحيد للاجراء موضع البحث ، وبهذا ايضا يكون قد القى الجدل الذى اراد اول الامر أن يستخدمه لصالح البحث في هاوية ليس لها من قرار » . ان رسالة الجدل قائمة في رفضه لكل تزمّت وجعله مستحيلا ، واذا كانت له علاقة وثيقة بالتجربة ، فان التجربة الصحيحة هى تلك التى تحطم باستمرار اطرها الارشادية التى تحاول ان تجملدها . ان الإرادة الرامية الى أن نظل أبدا مخلصين للتجربة تتحدد وتعرف بأنها « فوق العلاقات » ، او بالأحرى « فوق التجريبية » . اذ أن من ضمن القواعد الأساسية لهذا المنهج « الانستبعاد - رغم سيطرة « الشمول الكامل - » الحقيقة التى تقول بأن هذا الشمول الكامل يسمح بوجود الدرجات اللانهائية تقريبا ، وان نأخذ في اعتبارنا أسسا وظواهر اجتماعية كاملة كما لا جزئيا ، وان نأخذ في حسابنا صراعات داخلية وخارجية اهمها صراع الطبقات والتناقضات القائمة بين العناصر البنيوية ، التى لم تتجمد في قوالب، ولكنها تكون دائما قابلة للبناء ، وأخيرا نأخذ في حسابنا كذلك ان البنّيات توجد في قلب ظواهر اجتماعية شاملة تتعدى وجودها هى » . ان هذه الواقعية الجدلية وفوق التجريبية هى التى تضى على علم الاجتماع صفة علمية وتبقى على التوازن بين التحليلات والتأليف . ان فكرة الظاهرة الاجتماعية الكاملة تفترض أن تكون الوحدة مهيمنة على الكثرة ، لكن هذه الوحدة لا بد وان تكون مركبة معقدة . فالعلم ليس علم العموميات ، بل هو علم « الخفى »

المختفى .. كما يقول باشلار . وهذا صحيح تماما بالنسبة لعلم الاجتماع الذى يتعمى عليه دائما ان يضع كثرية مفهوماته فى مواجهة تشابك الكل ، وأن يدمج المحتويات الملموسة فى نفس نمط معين او نفس اطار اجتماعى معين . وما من شك فى ان الخطر الذى يهدد علوم الاجتماع اليوم اكثر من غيره انما هو محاولات صبغها بصبغة فنية او تقنية مصطنعة ، بحيث نقول ان هناك ناحية اقتصادية ، واخرى ادارية ، وثالثة سياسية الخ .. ومن واقع معرفة فنية تقنية ، وكذا من واقع استخدام وسائل وطرائق محددة يطلق عليها اليوم : الاحصاء ، البحث ، التنقيب ، جس النبض ، الاختبار .. الخ اما مجهود جورفيتش فانه ينحصر - على عكس ذلك فى الدفاع عن اهمية النظرية فى المعرفة ، وذلك مع تخليصها من كل وجود سابق ، وفى نفس الوقت العمل على صبغ المفهومات بصبغة جدلية حتى يجعلها دائما اكثر اتفاقا مع التجربة ..

المراجع

GURVITCH (Georges), *L'idée du droit social* (Sirey).

- *Expérience juridique et philosophique pluraliste du droit* (Pédone).
- *Déterminismes sociaux et liberté humaine* (Presses Universitaires de France).
- *La vocation actuelle de la sociologie* (Presses Universitaires de France).
- *Dialectique et sociologie* (Flammarion).
- *Traité de sociologie* (en collaboration) (Press Universitaires de France).
- *Prodhon* (Presses Unuiversitaires de France).

GURVITCH (Georges), *Cahiers internationaux de Sociologie* (dirigés par G. GURVITCH, qui y a publié de nombreux articles).

- *Nombreux cours ronéotypes au Centre de Documentation Universitaire.*

Sur Georges Gurvitch :

TOULEMONT (Rene), *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de Geogres Gurvitch* (Ed. Nauwelaerts)

خاتمة .

أستاذ الفلسفة

فى الوقت الذى يحاول فيه البعض التهوين من قيمة تعليم الفلسفة يجدر بنا أن نتساءل ، لا عن الفلسفة ذاتها فقط ، بل عن أستاذ الفلسفة . أن الصف المدرسى الذى يطلق عليه « صف الفلسفة » فى التعليم الثانوى لا يوجد إلا فى فرنسا . ونحن نجهل جميعا كيف نشأت فكرته ؟ وما أصله ؟ وما تقاليده وقواعده ؟ والصور التى عاشت بها أساتذته ؟؟ لقد كتب أندريه كانفيغز فى هذا كتابا من مجلدين يجدر معرفتهما ، ولكى نفهم الموقف الحالى للفلسفة الفرنسية والأخطار التى تهددها ، يتعين علينا - وهذه أنجح وسيلة - أن نتأمل بعض الشيء فى هذا التاريخ الطويل لأولئك الذين مكثوا الفلسفة من حالة النضج التى نراها عليها اليوم . . .

معروف أن أحوال الفيلسوف المعلم فى العصور القديمة كان محددا بالنظام العام للتعليم وللمجتمع كله . . فقد كان أستاذ الفلسفة موظفا جامعا لا يلفت النظر الى نفسه ، او ، على عكس ذلك ، يتمتع بشهرة خطيرة ترجع الى التشكك فى أمره وفى احتمال كونه « خائنا » ، فالتفكير الفلسفى هو الرجوع الى التفكير الشخصى ، ولذا كان مصدر خوف لكل المجتمعات فانه - كما يقول الآن لا تومر غير خطوة واحدة من الخوف الى الغضب ، ومن اليسير تماما الانتقال من هذا الى ذاك . فضلا عن هذا ، فان هناك خطرا آخر ينجم من وراء التفكير فى الذات ، خطرا ليس فقط ذا طابع اجتماعى ، بل خطرا فرديا كذلك . ودليل ذلك أنك تلجأ الى العمل ساعات لتجنب نفسك دقائق من التأمل الذاتى . . ففى كل جماعة ، ولدى كل فرد منا ، هناك مقاومة خفية ضد الفلسفة . والمجتمعات التحررية وحدها هى التى تسمح بمثل هذه المواجهات بين الفرد ونفسه ، او بين الفرد والجماعة ، وهى وحدها التى تقدم للشباب تعليما رجوليا ليس فقط لخدمة مجتمع من المجتمعات ، بل من أجل المصير العام ، للبشرية كلها ، كما كان يقول كانط . ولقد كان من الضرورى أن ننتظر عام ١٨٧٥ حتى نتمكن من القول بأن الانسان فى وسعه أن يكون أستاذا

وفيلسوفاً في نفس الوقت ، وذلك على يد جول سيمون ، عندما أوكل اليه إعادة تنظيم التعليم ، فأعلن أن المدرسين أساتذة وليسوا موظفين . وكان أوجست كومت قد أكد أن أي نظام لا يستطيع أن يستمر بدون وجود هيئة توفر لها كل أسباب الاحترام والكرامة . وإذا كانت الجمهورية الثالثة الفرنسية في بدايتها قد استطاعت أن تنجز أعمالاً هائلة ، فلم يكن ذلك إلا لأنها كانت قد استعانت بتلك الهيئة المحترمة من المعلمين ، ومن أساتذة الفلسفة ، حزب المثقفين ، الذي كثيراً ما شنت عليه الهجمات ، وقد آن الأوان لأن ترد له كرامته . ولعل أزمة الديمقراطية الحالية ترجع إلى انعدام وجود « هيئة » سياسية محترمة من هذا الطراز .

كان تعليم الفلسفة في العصور الوسطى يسير جنباً إلى جنب مع تعليم قواعد اللغة والآداب في كليات الآداب ، باعتبارها المصدر الذي تستقى منه المدارس الثانوية مدرسيها . ولما جاء القرنان الثاني عشر والثالث عشر ، كان الحاصلين على درجة استاذ في الفنون - وكانوا كثيرين - وكان هناك رجل مستقلاً ، بدرجة نسبية ، يقوم بتعليم العلوم الفلسفية في مبنى مستاجر بشارع « فوار » على هضبة سانت جنيفيف . . لعدد من طلبة من شتى الأعمار وجميع الأوساط . كان عصر حرية كبرى . . وكان هناك أساتذة يتبعهم الطلبة ويستمعون اليهم حسب قيمتهم . . يعلمون الجدل الفلسفي بمضمون منطقي وأخلاقي ، ويعلمون الميتافيزيقا التي بدأت تظهر استقلاليتها من حيث أنها كانت لاهوتاً عقلياً . لكن أخذت الجامعة بعد هذا تتفتت شيئاً فشيئاً إلى مدارس ثانوية ، ولم يتمكن « علم » من المقاومة بشدة إلا الفلسفة . وفي القرن الخامس عشر ، التي بها في التعليم الثانوي بدورها فأصبحت تمثل المرحلة النهائية لدراسات الفنون . على أن أساتذة الفلسفة في العصور الوسطى لم يكونوا عديمي المزايا ، رغم ما كانوا عليه من مبالغة في التجريد والدقة . ومن واجبنا اليوم أن نعترف بفضلهم ، لأنهم هم الذين خلقوا تقليداً ساعد في تثبيت أقدام « الدراسات الإنسانية » سرعان ما انتصر . . وجاء القرن السادس عشر ، فحصل الاستاذ في العلوم الإنسانية على مكانة فاقَت مكانة استاذ الفلسفة . فحل شيشرون محل أرسطو . وهذا الصراع بين الفلسفة وعلوم البلاغة والخطابة في مهمة قيادة العقول ، يمثل حتى يومنا هذا أحد الأسباب العميقة في توتر الجو الذي يسود التعليم عندنا .

على أنه إذا كانت مكانة العلوم البلاغية والخطابية قد أصبحت مرموقة ، إلى الحد الذي أدى إلى أن التي بالفلسفة إلى ركن مهم ، فإن اليسوعيين (الجزويت) احتفظوا بهذه الأخيرة في دراساتهم وتعليمهم ، وهم الذين طبعوا

التعليم الفرنسى العام بطابعه الرئيسى الذى جعله يحتفظ بتدريس الفلسفة فى نهاية المرحلة الثانوية . ولكن اليسوعيين كانوا قد اتخذوا لانفسهم بعض مظاهر الحيلة من اهمها انه كان يتعين على الاساتذة قبل ان يشرعوا فى تدريس الفلسفة ، متابعة درس اللاهوت مرتين . ورغم ذلك كانت دراسات الفلسفة

تستمر ثلاث سنوات من حيث المبدأ ، وعمليا سنتين . كان هذا التعليم مدرسيا منظما ، فى العام الاول كان يدرس علم المنطق والأخلاق وعلم الانطولوجيا او الوجود العام ، وفى الثانى اللاهوت وعلم النفس ، واخيرا مبادئ الرياضيات وعلم الطبيعة . . وهكذا نرى ان العلوم بالرغم من انها كانت تابعة للفلسفة الا انها كانت مرتبطة بها . وكانت اعمار الطلبة تتراوح بين ١٦ ، ١٨ سنة ، ولو ان ديكارت بدا دراسة المنطق وكان عمره ١٤ عاما وانتهى منها فى مدرسة لا فليش وعمره ١٧ عاما ، وعندما حصل نيكول عام ١٦٢٤ ومالبرانش عام ١٦٥٦ على درجة استاذ فى الفنون لم يكن قد تجاوز ايها تسعة عشر عاما . وانتهى بوالو من تعليمه وعمره ١٧ عاما . وهنا يلاحظ ان الاستاذ كان يوزع مقدما برنامج دروسه على رؤسائه دون ان يكون له الحق ، لا فى الارتجال ، ولا فى التغيير او فى التعديل . وخلت الدراسات المكتوبة التى كان يطلب الى التلاميذ حفظها عن ظهر قلب . . حلت محل التعليم الشفوى الذى كان مليئا بالحياة . ومع ان هذه الدروس المملة كانت تخطيطية ومجردة ، الا انها لم تكن تخلو من قيمة ، لانها لم تكن اساسا بلاغية ، بل على العكس كانت « هادئة » غير خطابية ، وبقدر المستطاع - بعيدة عن علوم اللاهوت . وما من شك فى ان هذا التقليد يستحق الاحترام رغم كل شيء ، لما كان فيه من قوة وتشدد ، واحتقار لكل ما ينطوى على المبالغة الواهية .

لم يكن فى المستطاع ان يستمر الحال هكذا فى القرنين اللذين سبقا الثورة الفرنسية : فقد جاءت رياح هبت من الخارج ، واخذ كل من ديكارت ومالبرانش ومن بعدهما لوك ، فى اختراق الحوائط السميكة . . وقد اتقذ بوالو الديكارية من الادانة بما كتبه فى « قرار مضحك ضد العقل » . وقال : جاء منذ سنوات عدة مجهول اسمه العقل ليدخل بالقوة فى كليات جامعتنا على ايدى مجهولين يتخذون لانفسهم اسماء : الجاسنديين ، والديكارتيين ، والمالبرانشيين ، مجهولين لا ايمان لهم ، ارادوا ان يفحصوا ويتردوا ارسطو . لكن لم تؤذى هذه التدخلات الا الى مزيج سيء مع علوم العصور الوسطى . واصبحت الدراسات يعوزها التماسك ، وفقدت الاقتراب من الواقع ومن الحياة . وبوجه خاص اصبح ينظر الى الاساتذة شيئا فشيئا على انهم خدام التقاليد المسيحية وعملواؤها التربويون ، واصبحوا مسئولين عن اقوالهم ودروسهم ونظرياتهم التى يدافعون عنها امام تلاميذهم .

وجاء الانفتاح العقلاني العظيم على يدى الثورة ، وإعاد كانيغيز لأصحاب النظريات كرامتهم من امثال كابانى وديستوت دى تراسى . لكن لم يدم هذا طويلا ، فقد جاء نابليون يريد انشاء « دولة مركزية » على غرار « جماعة يسوع » .. وكانت فترة آلام شديدة ، محنة ، بالنسبة للفلسفة الفرنسية ، دامت قرابة قرن من الزمن . فها هو ذا الامبراطور يريد مذهبا يرمى الى تقوية سلطة الدولة .. واتى فيكتور كوزان ، هذا « البقية من العقل » فحسب ، ليعطيه هذا المذهب .. وجاء القرن التاسع عشر ليقوم المعلمون بتدريس ودراسة روحانية تلفيقية غامضة ترمى الى توكيد الحرية واثبات وجود الله وخلود النفس .. وفى الجانب الآخر فيكتور كوزان يشبه هؤلاء الاساتذة بفصيحة من فصائل الجيش . ورات الاداة الحكومية ان تتدخل لتفرض مذهبا ، فما كان من المفكرين ، من ذوى الأعمال الفلسفية الخلاقة من امثال كونت ورونوفيه وبريان ، الا ان ابتعدوا او ابعدوا عن الجامعة ... وطرده « تين » منها . فى عام ١٨٥٢ نص فى قرار حكومى على ما يلى « ان وزير التعليم العام يمين ويفصل .. » ، ولم يأل جهدا فى استخدام سلطاته .. حتى ألغيت دراسة الفلسفة وألغيت درجة الأجرجاسيون فى الفلسفة ، ولم تعد الا عام ١٨٦٣ على يدى فيكتور دوروى . ورغم ذلك ظل المعلمون يقومون بما استطاعوا عمله .. ظلوا يمارسون التفكير التحررى الطليق ويحنون ظهورهم للمصافاة ومحاولين فى الوقت نفسه ان يوضحوا ما يريدون همسا او بين السطور وقد تعلم الشبان الذين انخرطوا فى صف الفلسفة على الأقل ، ومن واقع هذه الاحوال ، ولو مرة واحدة فى حياتهم ، انه يوجد وسط تلك الهيبة الكبرى التى تتمتع بها الأعمال التجارية والصناعية والوظائف الكبرى .. يوجد أناس ليس لهم هدف نفصى .. ولعل من تناقضات ذلك العصر ان حق التفكير الحر قد أصبح شيئا معروفا قائما فى اذهان المدرسين والاساتذة وبعض الطلبة ، هذا فى وقت حرمت فيه الحقيقة من حق الإقامة .

وجاء عام ١٨٧٠ لتسأل الجامعة نفسها ، ولتجاسب ضميرها . هذا ، ورغم العداء الذى ظهر فى فرنسا ضد المانيا الظافرة ، فقد اتخذت فلسفة كانط طريقها الى العقول لتعمل على تجديد الفلسفة الفرنسية فى فترة من امجد فتراتها على ايدى تلك الاسماء الكبرى : لاشليه ، هاملان ، بيرجسون ، برونشفيج ، بلونديل ، بوترو الخ .. وحملت الجمهورية الثالثة الطمانينة لمعلم الفلسفة حال ممارسته لمهنته ، وقدمت له راحة الضمير وحق قول الحقيقة : واصبح فى الامكان ان يفكر الاستاذ مع تلاميذه وامامهم . ولقد كتب شارل بيغى فى هذا يقول : « فى ذاك الوقت ، وفى شئ من مبالغة مزدوجة ، كان الحاصلون على درجة الاجرجاسيون فى الفلسفة كلهم فلاسفة ، كما هو

الشان اليوم من حيث انهم جميعا علماء اجتماع » . ولعل الميزة الكبرى التى ساعدت فى رفع شأن استاذ الفلسفة اذ ذاك - ولدينا عليه مثل عظيم هو « لانيو » - ان الفيلسوف كان يجمع فى جنباته بين التفكير المرتفع العظيم والاخلاق النقية الخالصة . انه هذا العصر الذى ظهرت فيه « مجلة الميتافيزيقا والاخلاق » وفهم المدرسون معنى دورهم فى الحياة والمجتمع ، فصاروا دعاة لدين جديد فى عصر جديد .. دين هو خليط من البروتستانتية التحررية والاخلاقية الكانطية والتحمس الديموقراطى . وكانت المرحلة بين عامى ١٨٧٥ ، ١٩١٤ زمن « الفيلسوف » القس . ولقد كتب الناقد تيبوديه يقول فى هذا الصدد : « يوجد فى الاتجاه الفلسفى مبدأ مشابه للاتجاه الدينى ، ورغم ان فلانا قد حصل على الاجرجاسيون فى الفلسفة ، ورغم انه اصبح بعد ذلك عضو برلمان ، او مديرا لمصرف ما ، تجده وقد عرف كيف يمكن ان تكون عظمة البشر ، وحياة البشر ، وعرف كيف اصبح رغم وظيفته الجديدة خادما للانسان والعقل .. وما من شك فى ان الجامعة قد نظمت امتحاناتها بحيث تجعل هذه الحال ممكنة » .

ما من شك فى ان الموقف فى مطلع هذا القرن كان موقفا فريدا فى نوعه . لكن الامر الذى لا يزال صحيحا هو ان الفلسفة اليوم هى - على اقل تقدير - احساس ثقافة العصر بذاتها .. هذا بمعنى ان بلدا يفقد الفلسفة لابد وان يكون قد فقد الشعور بوجوده . ان تعليم الفلسفة يقدم للشبان فائدتين : اولهما انه يعلمهم كيف ينقدون (الامر الذى لا يعنى رفضا او تنديدا ، بل يعنى غربة وبخا وفحسا وتنقيا) . ينقدون الافكار التى يتلقونها ، والتقاليد التى تنقل او تنتقل اليهم . وثانيهما ، ومن حيث ان الرفض لا يمكن الا ان يكون منهجا لخدمة موقف ايجابى اسمى ، فالطالب يتعلم كيف يتخطى التقليد والتجديد على السواء بقصد التوصل الى حالة من الانسجام بين الفكر والعمل يزداد رسوخا شيئا فشيئا . ان التفكير الفلسفى يفترض اعدادا مزدوجا ، اعدادا ادبيا وعلميا فى آن واحد . وهو اعداد ضرورى لنمو العلوم وتقدمها . حقا ان التفكير الفلسفى لا يكشف عن الحقائق الجزئية ، وهو من هذه الناحية يمكن ان ينظر اليه على انه لا يقدم معرفة ما . لكن هذا لا يعنى انه تفكير ذاتى ، بآى معنى تهكمى لهذه الكلمة . بل هو طريقة معينة لتفهم احوال البشرية فى عمومها وفى شموليتها .. وقد لا يكون من حق هذا التفكير ان يزوج بنفسه فى الحقائق الجزئية التى تبحث فيها العلوم ، لكن - هذا التفكير - هو الذى يبحث فى أساس كل حقيقة .. وبأسلوب كانطى ، نقول انه « ليس عملا من أعمال ملكة الذهن ، بل ملكة العقل .. » ولذا كان لا مناص منه بالنسبة الى كل فرد وكل أمة يريدان المحافظة على العقل .

المراجع

CANIVEZ (André), t. I : Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIXe siècle; t. II, Jules Lagneau (Belles-Lettres).

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشراف الفنى: حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة

